Scan 4285.14

Harvard College Library

FROM THE GIFT OF

MRS. E. C. HAMMER, OF BOSTON

For the purchase of Scandinavian Books and Books relating to Scandinavia

IN MEMORY OF

EMIL CHRISTIAN HAMMER

DANISH CONSUL AT THE PORT OF BOSTON FROM 1859 TO 1894

Received 2 June, 1900.

Digitized by Google

Das Märchen

in den

Göttersagen der Edda

von

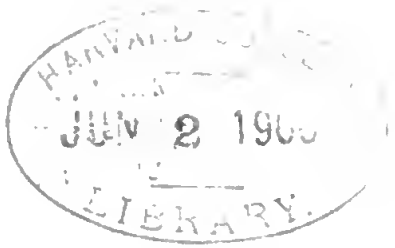
Friedrich von der Leyen.

Berlin,

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1899.

Scan 4285.14



Hammer fund

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Einleitendes	5
§ 1. Heimdallr	6
§ 2. Freyja	8
§ 3. Die erschaffung des menschen	11
§ 4. Die sage vom weltenbaum	13
§ 5. Baldr	20
§ 6. Lokis Fesselung. Der Fenriswolf	28
§ 7. Skadi und Þjazi	32
§ 8. Der riesenbaumeister	38
§ 9. Þórr bei Utgardaloki	40
§ 10. Geirrǫdr	45
§ 11. Hýmiskvida	46
§ 12. Alvíssmál	49
§ 13. Þrymskvida	50
§ 14. Vafþrúdnismál	50
§ 15. Grímnismál	51
§ 16. Ódinn und Óðrerir	53
§ 17. Ódins raben	56
§ 18. Die kostbaren besitztümer der götter	56
§ 19. Fródis mühle	58
Schluss	61
Excurs: Die märchenepisode in der Amlethsage	71
Anmerkungen	80

Digitized by Google

Einleitendes.

Bugge (Studien [über die entstehung der nordischen götter- und heldensagen. Vom verfasser autorisierte und durchgesehene übersetzung von Oskar Brenner. München 1889], s. 25/6) sagt: mit den götter- und heldensagen, deren stoff fremder einwirkung zu danken ist, verwuchsen sich im norden vielfach züge, die aus dem fruchtbaren stamm des volksmärchens entsprossen waren, der zum teil seine wurzel ausschliesslich in heimischem boden hatte. Züge, welche in diesen von mehr generell typischen personen erzählt wurden, bei denen namen und umgebung leichter wechselte, wurden auf die bestimmter ausgeprägten götter und heroen übertragen. Namentlich in sagen von Þórr scheint dies sich deutlich erkennen zu lassen, doch auch aus Ódinn-mythen können mehrere beispiele nachgewiesen werden. Oft haben märchen reiche beiträge zu einzelschilderungen bei mythen gegeben . . .

Bugge selbst hat dann im verlauf seiner studien mehrfach auf märchen und märchenmotive als quellen von liedern und sagen der Edda hingewiesen.

Auch früheren forschern entging nicht die ähnlichkeit mancher, namentlich deutscher, märchen mit einzelheiten der Edda; Jacob und Wilhelm Grimm, Uhland, Mannhardt, Simrock — sie alle machten gelegentlich auf übereinstimmung oder verwantschaft von Edda und märchen aufmerksam.

An diese hinweise und aufklärungen knüpft die folgende untersuchung an. Sie will zusammenstellen, was in

den göttersagen der Edda an märchenhaften motiven vorhanden ist, sie will alsdann die fragen und probleme erörtern, die sich aus dem gefundenen ergeben. Der verfasser muss vorher betonen, dass seine arbeit nur als versuch gelten kann — ein versuch, der nach seiner ansicht allerdings einmal unternommen werden musste — dass sie nirgends den anspruch erhebt, irgendwelche vollständigkeit zu erreichen.

Ich beginne mit der betrachtung von gottheiten, die in der binnenländischen deutschen mythologie kein gegenstück haben, die nur nordisch sind und nur im Norden dichterisch verherrlicht wurden.

§ 1. Heimdallr.

Gylfag(inning) c. 27. — S(norra) E(dda), (Arnamagnaeanische ausgabe), I, 100. — Golther (Handbuch der germanischen mythologie) s. 359. — Mogk (in Pauls grundriss²) III, 317.

Heimdallr heitir einn, hann er kallaðr inn hviti áss, hann er mikill ok heilagr, hann báru at syni meyjar níu ok allar systr . . . tennr hans váru af gulli, hestr hans heitir Gulltoppr . . . hann er vorðr guða ok sitr þar við himins enda at gæta brúarinnar fyrir bergrisum; hann þarf minna svefn en fugl, hann sér jafnt nótt sem dag hundrat rasta frá sér, hann heyrir ok þat er gras vex á jǫrðu ok ull á sauðum ok allt þat er hærra lætr; hann hefir lúðr þann er Gjallarhorn heitir, ok heyrir blást hans í alla heima.

Jacob Grimm (Mythologie⁴ I, 193) fand diese züge fast märchenhaft: er brachte aus dem pentamerone 3,1 und den f(orn)a(ldar) s(ǫgur) 1,366 beispiele von helden mit goldenen zähnen.

In der tat begegnen wir den eigenschaften Heimdalls oft im märchen. Insbesondere in der märchengruppe von den menschen mit den wunderbaren eigenschaften (Benfey, Kleinere schriften 2, 93 f.), die vier oder sechs oder noch mehr menschen besitzen und die sie alle zusammenlegen, um eine schöne prinzessin zu befreien oder zu erwerben.

Bei Grimm, K(inder und) H(aus) M(ärchen) Nro. 71 schiesst ein jäger einer fliege, die zwei meilen entfernt auf dem ast eines eichbaumes sitzt, das linke auge heraus. Nro. 134 hat der eine so helle augen, dass er über alle wälder und felder, täler und berge hinaus und durch die ganze welt sehen kann.

In den varianten zu Nro. 71 hört auch einer der diener das gras auf der erde und die wolle auf den schafen wachsen (Grimm KHM³ 3, 121). Überhaupt ist das gras wachsen hören eine gabe, die im märchen übernatürlich klugen menschen in scherz und ernst gern zuerteilt wird. (Grimm KHM Nro. 134 u. Nro. 34, die kluge Else), Campbell [gälische märchen] Nro. 16, dazu Reinhold Köhler, Kleinere schriften [zur märchenforschung, herausg. von Johannes Bolte] I, s. 194), Gonzenbach [Sicilianische märchen] Nro. 45. — Wir sagen ja noch heut im spass von leuten, die sich besonders klug dünken, „sie hörten das gras wachsen.“

Bei Clouston [Popular tales and fictions] I, 376 a 4 fand ich noch eine merkwürdige parallele. Es wird dort von der romanze Cleomades erzählt; in dieser verehren drei könige einem herrscherpaar besonders prächtige geschenke. Der eine nun schenkt einen ‚goldnen mann mit einer goldenen trompete in der hand, so kunstvoll verfertigt, dass wenn verrat auch in sehr beträchtlicher ferne von ihm lauerte, er doch die trompete in seinen mund steckte und laut und durchdringend auf ihr blies‘.

Also dieser gott, eine junge schöpfung des nordischen volkes, ward mit vielen märchenhaften attributen ausgestattet.

§ 2. Freyja.

Gylfag. c. 35. (S. E. I, 114). — Golther, s. 444. — Mogk, s. 371.

Freyja er tignust með Frigg, hón giptiz þeim manni er Óðr heitir . . . . Óðr fór á brott langar leiðir, en Freyja grætr eptir, en tár hennar eru gull rautt. Freyja á morg nofn; er sú sok til þess, at hón gaf sér ýmis heiti, er hón fór með ókunnum þjóðum at leita Óðs . . .

Man hat diese vorstellungen nicht nordisch gefunden, sie seien so weich und sentimental. Als ob es in den schönsten, ältesten nordischen liedern keine sentimentalität gäbe! Ist denn etwa die Vǫlundarkviða nicht sentimental! In der Vǫlundr tagaus, tagein in seiner hütte sitzt, auf die entschwundene geliebte harrt und weint, wenn er heimkehrt! Derselbe Vǫlundr, der nachher die königsknaben mordet, aus ihren schädeln trinkbecher für den vater, aus ihren augen edelsteine für die mutter schmiedet, aus den zähnen brustschmuck für die schwester . . . die schwester, die er dann schändet!

Mir scheint, dass alles von Freyja erzählte dem märchen seine entstehung verdankt

„Ihre tränen sind rotes gold" heisst es von der göttin. Ist das nicht einfach eine der wunderbaren gaben, die den mädchen im märchen oft verliehen werden? „rosen und jasmin fallen aus ihrem mund, wenn sie atmet, perlen entfallen ihren haaren, wenn sie sich kämmt und lilien und veilchen entspriessen ihren tritten. Im schwedischen märchen fällt ein goldring aus ihrem mund, wenn sie lacht und unter ihren tritten spriessen rosen. Im norwegischen fallen goldmünzen aus ihrem mund, wenn sie spricht und aus ihrem haar, wenn sie sich kämmt. Im dänischen fallen edelsteine aus dem sprechenden munde und gold und silber aus dem haar. Im polnischen weint sie perlen — so auch im böhmischen — lacht rosen und wenn sie sich die hände wäscht, entstehen goldne fische im wasser.

Im wälschtiroler hat sie goldne haare, weizenkörner entfallen ihren händen, wenn sie sie reibt und sie hinterlässt goldne fussspuren. Im rumänischen scheint die sonne, wenn sie lacht, regnet es, wenn sie weint, entsteht sturm, wenn sie hustet und fällt gold und silber beim kämmen aus ihrem haar.“[1]) — Im isländischen märchen werden die tränen eines mädchens zu gold. (Poestion, Isländische märchen, s. 138.)

Den mädchen nun, die so kostbare gaben empfangen, sind im leben viele leiden beschieden. Sie werden einem königsohn als braut bestimmt — auf der fahrt zu ihm stösst sie die böse stiefmutter ins wasser und bringt statt ihrer ihre eigne garstige tochter dem bräutigam (in andren versionen wird die ärmste, wenn sie ihr erstes kind geboren, bei seite geschafft). Als geist oder in ein tier verwandelt erscheint dann die verstorbne im königschloss, — nachdem sie das dritte mal gekommen, wird der könig endlich aufmerksam, erlöst sie und bestraft die schuldigen.

Diese schicksale sind, besonders gegen das ende hin, ein wenig verwandt mit einem andren märchen, an das der erzähler der sage von Freyja gleichfalls gedacht haben muss, als er die mühseligen wanderungen der göttin nach dem verlorenen geliebten andeutete.

Ich meine das märchen von der braut des hundes (oder wolfes oder bären): ein mädchen darf ihren gemahl, der bei tag ein tier ist, bei nacht zum menschen wird, nie betrachten, während er schläft — sie übertritt schliesslich doch das gebot, da verlässt er sie und sie wandert ihm nach über „schneidende messer“ und „gläserne berge“ und „grosse wasser“; sonne, mond und sterne erbarmen sich ihrer und geben ihr zum abschied jedes ein geschenk; endlich findet sie den geliebten; er aber hat sie vergessen und will mit einer andren hochzeit halten. Sie verkauft dieser die geschenke der gestirne, jedesmal um den preis, dass sie eine nacht bei dem geliebten sein dürfe; die neue

braut willigt ein, gibt jenem aber einen schlaftrunk, so dass er die rührenden klagen der verlassenen nicht hört. Erst die dritte nacht, durch seine diener gemahnt, verschüttet er den schlaftrunk, hört alles, was seine verlorene braut spricht und die liebenden vereinigen sich. In einigen versionen muss die unglückliche die kerze halten, während der bräutigam die braut zum brautbett führt, die kerze brennt herunter, die glühenden tropfen fallen auf ihre finger, da trifft ein blick unendlicher liebe und unendlichen schmerzes jenen und sie ist erlöst. Schon J. G. von Hahn[2]) (I, 45) sah die verwandtschaft des hundebraut-märchens mit dem wenigen, das die Edda von den schicksalen der Freyja behielt. Er sagt, als er unsre ganze märchengruppe bespricht: in der Edda verlässt der erzürnte Oddur die Freja, deren schuld nur aus dem Oddur (oðr zornig) gegebenen beiworte vermutet werden kann. Sie zieht ihm in fremde länder nach.

Und noch durch einen anderen hinweis lässt sich die identität der beiden märchen wahrscheinlich machen. Saxo Grammaticus, der mit der jüngeren Edda ja ungefähr gleichzeitig ist, ca. 1200, erzählt nämlich — wie Axel Olrik (a. a. o.)[2]) erkannte — gleichfalls das märchen von der hundebraut (Buch VII. ed. Holder, s. 225 f.) — in starker umformung, mit anderen motiven vermischt, aber einschliesslich des charakteristischen zuges vom halten der kerze in der brautnacht.

Das mädchen heisst bei Saxo Sigrid (Syritha), der mann Otherus oder Otharus — und Otherus kann sehr wohl gleich Óðr sein[3]).

Im märchen sucht die frau den mann und erduldet mühsal um seinetwillen, bei Saxo zieht der mann der frau nach wie ein helfender schutzgeist: der frau, die viel umworben, sich nur dem ergeben will, der ihr einen freundlichen blick abgewinnt. Alles, was er beginnt, ihr diesen zu entringen, dass er sie aus der gewalt eines riesen befreit, sie vom dienst bei einem hässlichen waldweib erlöst,

ist umsonst — sie hält ihre angen gesenkt — endlich, als er sich scheinbar mit einer anderen vermählt und sie, in not geraten, als kammermädchen seiner mutter, die kerze hält, als diese niederbrennt und er sie bittet, ihre hand zu hüten, schenkt sie ihm ihren zärtlichsten blick. Die scheinbare hochzeit hat nun ein ende.

Vielleicht hängt diese umbildung bei Saxo mit der auffassung zusammen, die man in Dänemark, getreu den alten sagen, von der frau hegte und die uns Axel Olrik (KSO I, 43 f. [in den Aarbøger for nordisk oldkyndighed, 1892]) so schön geschildert: dass es nämlich des lebens höchster gewinn und höchstes ziel sei, die liebe einer frau zu erringen. Während in den isländischen sögur die frau zurückbleibt, den kämpfen der männer zuschaut und eine frau fast niemals das leben des mannes ausfüllt. In Sigrids bild erscheinen züge isländischer und dänischer art, sie scheint bald die scheu zurückgezogene, still leidende — bald das starke, stolze weib — sie ist eine wundervolle mischung geworden von jungfräulichem trotz und jungfräulicher keuschheit.

Es gilt von Heimdallr und von Freyja also ungefähr das gleiche. Beides erst spät entstandene gottheiten und für den einen weiss man nichts göttlicheres, als märchenhafte eigenschaften, für die andere nichts ergreifenderes als märchenhafte schicksale.

§ 3. Die erschaffung des menschen.

Vǫluspá, str. 17/18

Fundu á landi
lítt megandi
Ask ok Embla
ǫrloglausa
ǫnd gaf Óðinn
óð gaf Hœnir
ló gaf Lóðurr
ok litu góða.

Gylfag c. 9. (S. E. I, 52). Bǫrs synir fundu tré tvau ok tóku upp tréin ok skǫpuðn af menn, gaf inn fyrsti ǫnd ok líf, annarr vit ok hrœring, þriði ásjónu, mál ok heyrn ok sjón, gáfu þeim klæði ok nǫfn: hét karlmaðrinn Askr, en konan Embla . . . .

Das ist eine paraphrase des berichtes der Vǫluspá. Zu dem köstlichen zusatz gáfu þeim klæði ok nǫfn vgl. man Hávamál 49; dort sagt Óðinn

váðir mínar
gaf ek velli at
tveim trémǫnnum;
rekkar þat þóttusk,
er þeir rift hofðu:
neiss er nøkkviðr halr.

Es liegt hier also der glaube zu grunde, dass der mensch einem baum gleiche und dass menschen aus bäumen entstanden seien. Dieser glaube gehört zum ältesten bestand der mythischen vorstellungen aller völker: man vergleiche Mannhardts (W[ald- und] F[eld]k[ulte], s. 7 f.) ausführliche nachweise.

Derselbe glaube findet sich auch in dem folgenden indischen belebungsmärchen (vgl. meine „Indische märchen“, s. 145 f.): Ein jüngling schnitzt ein mädchen aus holz, ein zweiter bemalt sie, ein dritter verbessert sie und macht sie einem frauenzimmer ähnlich, ein vierter beseelt sie und sie wird ein schönes weib. Alle vier streiten sich um sie: wem soll sie gehören? — Von diesem punkt an ist der verlauf der geschichte ein doppelter; in ihrer türkischen fassung, die, wie ich glaube, auf der älteren indischen beruht[4]), wird schliesslich ein gottesurteil angerufen, da tut sich ein baum auf, an dem das mädchen gelehnt und nimmt es wieder zu sich. (Rosen, Tuti Nameh I, 151.) — In diesen beiden berichten also, dem nordischen und dem indischen, wird die schöpfung, hier eines menschenpaares, dort eines menschen, von verschiedenen wesen vollzogen. Im nordischen werden die

lebenskräfte verteilt,[6]) während sich im indischen die beseelung in einem akt vollzieht, die herrichtung des baumes dagegen, bis er einem menschen äusserlich ähnlich wird, den erzähler hauptsächlich beschäftigt. Demgemäss ist es den mythologen bis auf den heutigen tag unklar, wie man sich Ask und Embla vor ihrer belebung zu denken habe: ob als baumhölzer (Mogk, s. 378) oder ob als menschen in baumgestalt (Golther, s. 526). Vgl. auch Mannhardt, WFK, s. 8.

Man darf hier auch auf Hygin, fabula CCXX verweisen: Cura, cum quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum; sustulit cogitabunda et coepit fingere hominem. Dum deliberat secum, quidnam fecisset, intervenit Jovis. Rogat eum Cura, ut ei daret spiritum; quod facile ab Jove impetravit. Cui cum vellet cura nomen suum imponere, Jovis prohibuit, suumque nomen ei dandum esse dixit. Dum de nomine Cura et Jovis disceptarent, surrexit et Tellus, suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praebuisset. Sumpserunt Saturnum judicem, quibus Saturnus secus videtur judicasse: 'Tu Jovis quoniam spiritum dedisti, corpus recipito. Cura, quoniam prima eum finxit, quamdiu vixerit, Cura eum possideat. Sed quoniam de nomine ejus controversia est, homo vocetur, quoniam ex humo videtur esse factus.

§ 4. Die sage vom weltenbaum.

Voluspá, 19. — Grímnismál, 25—35. — Gylfag. c. 16. 39. — SE I, 74. I, 128.

Die sage vom weltenbaum gehört mit dem Baldrmythus zu den schwersten problemen der nordischen mythologie. In beiden sehen Bugge und die seinen die stärksten beweise für ihre ansichten, beide scheinen ihnen in ihren wesentlichsten elementen unter dem einfluss des christentums entstanden und ausgebildet.

Die vorstellungen, auf die sich die sagen vom welten-

baum gründen, sind, wie alle forscher einmütig zugeben, uralt; ähnliche sind bei jedem volk vorhanden und noch heute nochzuweisen (Bugge, s 541 f.).

Die Yggdrasill-esche ist ursprünglich ein schutzbaum, ein baum gleich denen, unter welchen sich in ältester zeit die dorfgemeinde versammelt und rat hält wie heute unter der dorflinde (an seinem fuss ist noch nach Grímn 29 die richtstätte der götter). Dann ist der baum ein schutzbaum der welt und deren symbol, bis zum himmel reichend, vögel — im nordischen ein adler — wiegen sich in seinen wipfeln, an heiliger quelle erhebt er sich, in seinem gezweig weiden tiere — im nordischen ein hirsch und eine ziege. (vgl. Bugge, s 517 f. Mannhardt, WFK, s 54).

Auf verwante vorstellungen in Indien wies Adalbert Kuhn hin (Herabkunft des feuers und des göttertrankes². In „mythologische studien", her. v. Ernst Kuhn, I, s 116,: es gab eine vorstellung von einem grossen feigenbaum, auf dessen wipfel zwei vögel sassen, während andere von dem somasafte desselben zehrten oder neuen aus ihm hervorpressten. Eine andere stelle zeigt, dass der baum im höchsten himmel steht, wo die götter in oder unter ihm sitzen und heilskräuter unter ihm wachsen. Eine fernere stelle zeigt, dass unter diesem baum Yama, der fürst der seligen, mit den göttern soma trinkt (vgl. auch s 116 a 1).

Die vorstellungen von solchem baum finden sich im Norden besonders rein bewahrt noch in den Fjolvinsmál (Mannhardt a. a. o.), die vom Mímisbaum wissen, der über alle lande seine zweige breitet, dessen wurzel niemand kennt und den kein feuer noch eisen schädigt (vgl. auch Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, V, 104/105).

Die voluspá, str. 19, spricht vom weltenbaum als dem hohen baum, den weisses nass netzt, . . . der ewig grün über dem brunnen der Urd sich erhebt . . an dessen fusse die nornen zu gericht sitzen. Das war also die vorstellung ca. im 9. und 10. jahrhundert.

Digitized by Google

In wieweit nun im norden die ausbildung und erweiterung von den sagen über diesen baum unter der einwirkung der ähnlichen, christlichen über den kreuzesbaum geschah, bleibe hier unerörtert — ich bin nicht in der lage Bugge zu wiederlegen, der diesem einfluss natürlich grosses gewicht beimisst (s 473f,) und — wie es wenigstens nach Wesselofskys (Archiv f. slavische Philologie Bd. 13, s 149) ausführungen scheint, — mit gutem recht.

Nur eins möcht ich behaupten: Der drache Níðhoggr, der nach späterer vorstellung an den wurzeln des baumss nagt, ist nicht der schlange am baum der erkenntnis (Bugge, s 480) nachgebildet.

Das freilich halt auch ich für gewiss: als das christentum in den Norden einzog und mit ihm die ahnung vom kommenden, schrecklichen weltuntergang in die nordische dichtung, da schuf man auch den weltenbaum zu einem baum um, an dessen zerstörung stetig unheimliche mächte arbeiten, ohne dass die menschen es ahnten.

Grímn. 35. Askr Yggdrasils
drýgir erfiði
meira en menn um viti.

Ich denke mir nun die entstehung des drachen Níðhoggr so: Es gibt ein weitverbreitetes märchen, worin einem jüngling, der sich auf der reise zu einem weisen wesen befindet (im indischen ein kluger könig, im abendland die sonne, der teufel etc., vgl. Ernst Kuhn, Byzantinische zs. IV, 241—48, bes. 244), eine reihe von fragen vorgelegt werden, die eben nur höhere weisheit beantworten kann. Der jüngling erhält von diesem wesen die gewünschte antwort, teilt sie den fragern mit, die ihn nun gewöhnlich reich beschenken. Unter diesen fragen begegnen von alters her zwei (direkt nacheinander): ein wasser war früher klar, jetzt ist es trübe, woher? Die antwort lautet im buddhistischen (Jātaka 257. In: The Jātaka or Stories of the Buddha Former Births. Translated from the Pali by Various Hands under the Editorship of Prof. E. B. Cowell.

Cambridge 1895 f.): schlangen bekriegen sich darin und trüben es. Dann: ein garten gab früher süsse und viele früchte, jetzt sind sie trocken nnd geschmacklos, woher? Antwort: früher waren die asketen im garten fromm, jetzt sind sie es nicht mehr. Oder: die blüthen welken, weil ein schatz unter dem baum liegt (Schiefner-Ralston s. 35). Aber die jātaka (vgl. No. 186) wissen auch von bäumen, die nicht mehr blühen, weil sich zwischen den wurzeln ein schädliches wesen oder object befindet. (Kuhn a. a. o. s. 245a 1).

In dem deutschen hierher gehörigen märchen lauten die entsprechenden fragen (Grimm K H M, No. 29, Der teufel mit den drei goldnen haaren): ein marktbrunnen, aus dem früher wein quoll, ist versiegt und es will jetzt nicht einmal wasser daraus quellen, woher? Antwort: es sitzt eine kröte unter einem stein im bruunen, wenn sie die töten, so wird der wein schon wieder fliessen. Und: ein obstbaum hat sonst goldne äpfel getragen und will jetzt nicht einmal laub treiben, woher? Antwort: an der wurzel nagt eine maus, wenn sie die töten, so wird er schon wieder goldne äpfel tragen, nagt sie aber noch länger, so verdorrt der baum gänzlich.

Im entsprechenden böhmischen märchen (Waldau, böhm. märchenbuch, s. 587 f.) heisst es: unter dem apfelbaum liegt eine schlange und die nagt ihm die kraft ab. Und im dänischen (Grundtvig, G(amle) D(anske) M(inder), I, 159 f.): Um des apfelbaums wurzel windet sich eine schlange, sie sollen sie forttun.

Das märchen erzählte also von einem herrlichen baum, der verdorrte, von einer quelle, die versiegte: die Yggdrasillsage von einem heiligen baum, der verdorrte und sich an einer heiligen quelle erhob. Da lag es allerdings nah, die ursachen des verdorrens und versiegens, die das märchen angibt, auf den heiligen baum zu übertragen.

Die kröte — es war ursprünglich wohl eine schlange — die den brunnen vergiftet und die schlange, die nach ver-

schiednen fassungen sich um die baumwurzel windet, diese beiden vorstellungen scheinen mir in der vom drachen Níðhoggr, der an der wurzel Yggdrasils nagt, aufgegangen zu sein.

Ferner läuft am stamm der esche ein eichhörnchen auf und ab. Dessen name Ratatosk, d. h. rattenzahn (Bugge, s. 497) bringt mich ferner auf den einfall — aber das ist nichts als ein einfall — dass damals im norden noch andre versionen unseres märchens existierten, nach denen wie im deutschen märchen eine maus an der baumwurzel nagte — und dass diese maus, deren tätigkeit die der ihren ganz gleiche des drachen überflüssig machte — durch ein anderes nagetier, durch das eichhörnchen nämlich, ersetzt wurde.

Ich erinnere nun weiter an die von Rückert so schön dargestellte indische legende vom ‚mann im brunnen' (vgl. Ernst Kuhn, Festgruss an Otto v. Boehtlingk zum 3. 2. 1888, s. 68—76), die schon J. Grimm mit der sage vom weltenbaum verglich. (Kuhn betrachtet einen zusammenhang als zweifelhaft.) Der verfolgte mann hängt dort an einem baum; an diesem baum nagen schwarze und weisse mäuse, unter sich erblickt der mann eine schlange.

Hatte die sage vom weltenbaum einmal diese gestalt angenommen, so verstand es sich fast von selbst, die tätigkeit der tiere, die in den zweigen weiden, des hirsches und der ziege, nun auch als verderblich aufzufassen. So geschieht es denn auch in der Gylfaginning und den Grímnismál. Zu dem einen hirsch hat man dort noch vier andere hinzuerfunden, sie benagen des baumes junge schösslinge (Magk, s. 379). Níðhoggr erhielt nun auch noch eine ganze schar schädlicher würmer zur gesellschaft; weiter hiess es, dass der baum an einer seite faule.

So wurde die esche Yggdrasill durch hirsche, eine ziege, schlangen und würmer geschädigt, ausserdem lief ein schädigendes eichhörnchen den baum herauf und herunter.

Nur der adler, der oben auf der krone sich wiegte, war diesem treiben fern. Da erfand man denn, dass das eichhörnchen worte des hasses zwischen adler und schlange auf und ab trug. Die uralte vorstellung von der feindschaft zwischen vögeln und schlangen mag zu dieser erfindung ihr teil beigetragen haben; ebenso die erinnerung an manche alte fabel, die erzählt, wie ein tier zwischen anderen feindschaft stiftet, die mit ihm zusammen bei einem baum wohnen. (Bugge, s. 498 verweist auf Phädri fabulae II, 4.)

Als habe man das groteske dieser vorstellungen noch grotesker machen, als habe man um jeden preis möglichst viel tiere um den baum versammeln wollen, — so klingt schliesslich der bericht, dass zwischen den augen des adlers ein habicht sitze!

Meine darlegung hat natürlich nur den wert einer hypothese. Doch entspricht die von mir angenommene entwicklung, wie wir noch mehrfach sehen werden, der ganzen art der sagenentwicklung im Norden durchaus und jedenfalls sind meine vermutungen um nichts unwahrscheinlicher, als der versuch, die tätigkeit des eichhörnchens und der anderen tiere durch rankenmonumente zu erklären, die die Nordleute in England sahen — ranken, in denen sich die verschiedensten tiere und vögel übereinander bewegen. (Bugge, s. 489 f.)

Ich kann die wahrscheinlichkeit meiner hypothese auch noch durch einen anderen hinweis erhöhen.

Das märchen nämlich, von dem nach meiner ansicht bestandteile in die sage vom weltenbaum eindrangen, war damals in Island bekannt. Saxo Grammaticus weiss davon, er erzählt einzelheiten daraus an zwei stellen seines werkes und eine dieser stellen ist isländischen ursprungs. (Axel Obrik, KSO II, 133 f.)

Ich hole etwas weiter aus und erzähle aus dem inhalt des ganzen märchens — ungefähr nach seinen abendländischen versionen — noch einmal, was uns hier angeht.

(Über das ganze märchen vgl. auch E. Teza. I tre capelli d'oro del nonno satutto. Bologna 1866.)

Ein könig schickt einen knaben, dem prophezeit ist, dass er seine, des königs, tochter heiraten soll, an seine gemahlin mit einem brief, des inhalts: der überbringer solle sofort getötet werden. Der jüngling schläft unterwegs ein — durch eine gütige fee oder durch mitleidige räuber etc. — wird ihm der brief vertauscht mit einem andern, des inhalts: der überbringer solle sofort des königs tochter heiraten. Die königin vollzieht den vermeintlichen befehl des königs sofort; der könig, der später kommt, kann die hochzeit nicht mehr rückgängig machen.

Eine solche briefvertauschung erzählt Saxo zweimal im verlauf der Amlethsage (Axel Olrik, KSO II, 170. 177).

Um sich des unbequemen burschen trotzdem zu entledigen, schickt ihn der könig, um drei haare des teufels oder des vaters allwissend u. s. w. zu holen, der bursch geht, ihm werden unterwegs die verschiedenen (meist drei) fragen aufgegeben, deren antwort er sich vom teufel holen soll, er kommt zum teufel u.s.w. Dies märchen von den drei haaren des teufels — und das ist isländisch — erzählt nun Saxo auch und zwar so: (Buch VIII, Holder 292, 21 f.) Thorkill wird von den dienstmannen des königs, die ihn zu verderben wünschen, verleumdet: nur er könne den erzürnten Ugarthilokus versöhnen und müsse darum zu ihm. Der tapfere mann macht sich wirklich auf die reise, nimmt aber seine verleumder mit.

Bei Saxo und im märchen will man also einen held in den sicheren tod schicken. Im märchen ist der könig der bösewicht, bei Saxo neidische genossen. Saxo mag an die unzähligen märchen gedacht haben, in denen von solchen neidischen brüdern oder gesellen die rede ist.

Thorkillus und die seinen erleben unterwegs viel beschwerden. Sie kommen in ein unwirtliches land; Thorkillus sieht in der ferne einen feuerschein, dem er nachgeht und an dem er zwei riesen trifft. Diese wollen ihm nur

helfen und den weg beschreiben, wenn er drei zweifellose wahrheiten sagt. Er sagt sie, bittet sie um feuer und muss, um dies zu erlangen, nochmals drei wahrheiten der gleichen art sagen. Dann geht er auf dem von den riesen beschriebenen wege zu Ugarthilokus, reisst ihm drei haare aus und kehrt schleunig zurück.

An stelle der drei fragen des märchens ist also die nötigung getreten, (die doppelte nötigung kennzeichnet sich deutlich als späte und ungeschickte zutat; aus dem bedürfnis des erzählers, das absonderliche der situation zu erhöhen hervorgegangen) drei wahrheiten zu sagen. Grad in Island erzählte man gern schwänke, in denen sich jemand durch das aussprechen solcher wahrheiten aus einer misslichen lage befreite. (vgl. Gering, Islendzk Æventyri, Nro. LXXXIV mit R. Köhlers anm.)

§ 5. Baldr.

(Gylfag c. 49. S. E. I, 172 f.)

Die letzten forschungen über Baldr stammen von Detter (PBB 19, 495 f.) und Niedner (ZsfdA 41, 305). Beide gelehrte kommen ungefähr zu entgegengesetzten ergebnissen. Nur darin stimmen sie überein — und soviel scheint auch mir gewiss — dass in der älteren gestalt der sage der gott durch ein schwert und zwar durch das einzige, das ihn verletzen konnte, seinen tod fand. Viele helden in märchen und mythus besitzen ja das vorrecht, nur durch eine waffe oder nur an einer stelle des körpers verwundbar zu sein.[6]) Ebenso steht fest, dass die blindheit des Hoðr kein ursprünglicher zug der sage ist. In dem bericht der jüngeren Edda über den tod des gottes sucht Bugge nun schritt für schritt christliche bestandteile zu erweisen. Um zu seinen ausführungen fall für fall stellung nehmen zu können, will ich hier diesen bericht ausführlich nacherzählen. Im voraus bemerk ich nur, dass auf die auffassung Baldrs als eines

unschuldigen, milden, strahlenden gottes (Gylfag c. 22. SE I, 90) auch nach meinem dafürhalten die auffassung der christen von Christus nicht ohne einwirkung geblieben sein kann.

Baldr wird durch böse träume geängstet. Er meldet es den göttern und Frigg nimmt allen dingen: ‚feuer, wasser, eisen, allem gold, steinen, erde, bäumen, krankheiten, tieren, vögeln, gift, schlangen' den eid ab, ihrem liebling nicht zu schaden

Unheilverkündende prophezeiungen und das fruchtlose bemühen der menschen, sie zu nichte zu machen — wie oft berichten davon die märchen! Wenn Frigg nun aber die ganze natur beschwört so möcht ich daran erinnern, dass das märchen seinen gottheiten, guten und bösen, gern eine zauberkräftige macht über die ganze natur schenkt. Man denke nur an die hexen, die alle brunnen vergiften, alle quellen verzaubern.[7])

Als die götter nun wissen, dass dem Baldr nichts schaden kann, treiben sie ihr spiel mit ihm, schiessen nach ihm, schlagen ihn und werfen nach ihm mit steinen. Dazu hat Niedner (a a. o. s 330) mit recht an die einherjer erinnert, die sich auch jeden tag töten, weil sie ja doch wieder aufleben. Eine isländische volksage (Arnason [Islenzkar þjóðsögur og Æfintyri , I, 275; Lehmann Filhés [Isländische volkssagen] I, 118 f.) erzählt ähnliches: höhlenbewohner sind in den besitz einer salbe gekommen, die tote belebt und abgehauene gliedmassen wieder anwachsen macht, sie sind darüber so vergnügt, dass sie sich fortwährend totschlagen und wieder beleben. — Es ist das ein echt kindlicher zug: ein kleines mädchen, dem eine unzerstörbare puppe geschenkt wird, misshandelt diese auch, um die unzerstörbarkeit zu erproben. — Bugges hinweis (s. 43) auf die misshandlung Jesu durch die kriegsknechte ist hier doch ganz verkehrt.

Loki sieht sich dies treiben an und es sagt ihm schlecht zu. Als weib verkleidet geht er zu Frigg; diese

teilt ihm mit, dass dem Baldr nichts schaden tun könne, „nur ein strauch im westen Vallhǫlls, mistilteinn genannt, schien mir zu jung, einen eid zu leisten“. Loki geht, reisst den zweig aus, tritt zum blinden Hǫðr, der abseits von den göttern steht und nicht schiesst, „weil er keine waffe habe und weil er den Baldr gar nicht sehen könne“. Loki gibt ihm den mistilteinn: er weist ihn an, damit zu zielen, das geschoss fliegt auf Baldr zu und er stürzt tot zur erde.

Ein übersehenes wesen oder ein übersehener gegenstand wird dem zum verderben, der alle andern unschädlich machte oder für den sie unschädlich gemacht wurden — das ist ein märchenmotiv, das sich oft nachweisen lässt.

Dornröschen (Grimm KHM 50) ist geweissagt worden, es werde sich an einer spindel totstechen, der könig lässt alle spindeln des reiches verbrennen, doch ein mütterlein hat eine verborgen und an der sticht sich das mädchen tot. (Vgl. Detter a. a. o. 514a 1.) — Ferner: ein mädchen gibt, damit die hexe nicht erfahren sollte, wohin sie gegangen wäre, allen stühlen und tischen und schränken im haus zu essen, denn das waren alles lebendige wesen und konnten sie verraten. Der besen aber stand hinter der türe, den beachtete sie nicht und gab ihm nichts zu essen. Und der verrät sie natürlich (Gonzenbach I, s. 342). — Drittens: der teufel sollte nachts eine brücke bauen, wenn er ein mädchen gewinnen wollte. Er lässt alle hähne umbringen, aber ein altes mütterchen hat einen unter einen trog verborgen, der krähte, eh der teufel fertig war, so erreichte der teufel seinen zweck doch nicht (Wenzig [Westslavischer Märchenschatz], s. 176). — Viertens: Eine hexe überzeugt sich, dass acht brüder schlafen, indem sie sie mit ruten peitscht etc., beim neunten hält sie das nicht für nötig, der schläft natürlich nicht und vertauscht nachher seine brüder mit den hexentöchtern, so dass die hexe diese erschlägt (Waldau, s. 376).

Eine pflanze, eine ranke, ein stengel wird zur todes-

waffe, wenn schwerter versagen: auch diese vorstellung kennt das märchen und es scherzt damit (vergl. auch Clouston I, 163). Im indischen wirft eine königin ihrem gemahl vor, er habe sie im traum mit einer ranke erschlagen (Somadeva, Kathāsaritsagara X, 65, translated by Tawney II, 103). — In einem jātaka (Nr. 80) rät Buddha einem helden, der unserm tapferen schneiderlein ähnelt und einen tiger töten soll: er möge sich verkriechen, die anderen das tier töten lassen und dann zornig aus dem gebüsch mit einer ranke hervortreten: damit habe er das tier erschlagen wollen. — Grimm KHM 28 gibt ein männlein einem braven königsohn einen (kleinen) schwarzen spiess, mit dem er dann ein untier erlegt. — In der Starkaðssage (Golther, s. 326) wird ein rohrstengel, den Óðinn dem Starkaðr gab, zur todeswaffe. — Bei Waldau (Der froschkönig, s. 303 f.) erhält ein könig, der in ein verwunschnes land zieht, von einem fährmann ein wundertätiges reis. Als er nachher gegen eine verbrecherische königin kämpft, zerbricht sein schwert, da schlägt er sie dreimal mit dem reis, worauf sie kraftlos auf einen stuhl sinkt.

Damit wären die beiden wesentlichen motive aus dem bericht über Baldrs tod als märchenhafte und zwar als späte zutat erkannt. Denn wir traten ja der ansicht bei, dass Baldr nach der älteren vorstellung gar nicht durch einen mistelzweig fiel und ebenso, dass die blindheit des Hǫðr erst spät in die sage getragen wurde.

Bugge erinnert nun bekanntlich an folgende, von Konrad Hofmann (Germ. 2, 48) entdeckte stelle des Toledóth Jeschu (Johann Andreae Eisenmenger, Entdecktes Judentum, Königsberg 1700, s. 179/80): Als nun die Weisen befohlen hatten, dass man ihn an das holtz hencken solte und das holtz ihn nicht tragen wolte, sondern unter ihm zerbrach, sahen es seine Jünger, weineten und sprachen: sehet die gerechtigkeit unseres Herren Jesu, dass ihn kein holtz tragen will; sie wussten aber nicht, dass er alles holtz zu der zeit beschworen hatte, alss er den Nahmen

noch in handen hatte; denn er wusste sein urtheil wol, dass er zum hangen würde verdammet werden .... Da aber Judas sahe, dass kein holtz ihn tragen wolte, sagte er zu den Weisen: betrachtet die arglistigkeit des gemüths dieses Hurensohnes, dann er hat alles holtz beschworen, dass es ihn nicht tragen solte; siehe es ist in meinem garten ein grosser krautstengel, ich will hingehen und selbigen herbringen, vielleicht wird er ihn tragen. Die Weisen aber sprachen: gehe hin, mache es wie Du gesagt hast. Da lieff Judas hin und braehte den krautstengel und sie henekten Jesum daran."

Das Toledóth Jeschu ist, wie man weiss, eine jüdische verleumdungsschrift gegen Christus, sie dichtet ihm alle infamien an, die ein jude sich nur zu ersinnen vermag: eine ehebrecherische mutter, unreine geburt, verletzung des gesetzes, fortwährenden betrug, nichtswürdige zauberei ete. Natürlich mussten in solche schrift auch motive aus zauberergeschichten d i. märchenmotive dringen. Es wird z b. unter anderm berichtet, dass Jesus die kraft besass, in die luft zu fliegen — diese kraft besitzen namentlich indische märchenhelden —, dass er den heiligen namen gottes in sein fleisch verborgen hatte — d. i. auch eine indische märchenvorstellung.[8]) Und wie Jesus einen toten belebt, die gebeine zusammenlegt und mit haut, fleisch und nerven überzieht, wird (s. 157 Eisenmenger) genau geschildert, wie in einem märchen, das uns noch einmal hier beschäftigen wird (unten s. 40). Ein solches märchenmotiv ist eben auch der krautstengel, der für Jesus tötlich wird.

Schon Eisenmenger ahnte, dass wir es hier mit märchenhaftem zu tun haben. Er sagt nämlich in seiner art, s. 184, nachdem er auf die unrichtigkeiten (er sagt grobe lügen) unseres buches (er sagt verfluchte und lästerliche erdichtung) hingewiesen: „und gleich wie es eine überaus grosse lügen ist, was in dem Talmudischen Traetat Kethuvoth .... gelesen wird .... mein vater hat uns einen krautstengel hinterlassen und seind wir mit einer

leiter auff denselben und wieder herunter gestiegen: dann kein krautstengel von solcher grösse in der ganzen welt zu finden ist“ (aber im märchen, in dem sie sogar in den himmel wachsen, so dass man daran bis dorthin hinaufklettern kann); „also ist es auch eine unverschamte unwahrheit, dass Jesus wie ebenmässig in dem alten Nizzachon pagina 137 gemeldet wird, an einen krautstengel seye gehencket worden, welcher ohne zweifel nicht hätte kleiner sein müssen, alss derjenige, welchen des rabbi Schimons Vatter hinterlassen haben soll“.[f])

Einen zug freilich haben nur die Gylfaginning und das Toledóth Jeschu gemein: wie hier Judas, so holt und bringt dort Loki selbst die tötliche pflanze. Und noch eine andre ähnlichkeit besteht zwischen Loki und dem Judas des Toledóth Jeschu. Bugge wies merkwürdigerweise nicht darauf hin; vielleicht war ihm Eisenmengers buch nicht zugänglich.

In der Gylfaginning reitet nämlich Hermóðr zur Hel herab. Diese verspricht ihm, den gott den seinen zurückzugeben, wenn die ganze natur um ihn klage. Und es klagten alle; nur Loki, als unholdin in einer höhle sitzend, weigert sich, träuen zu vergiessen.

Das Toledóth Jeschu berichtet: Judas stahl Christi leichnam und verbarg ihn in seinem garten. Die jünger des herrn verbreiteten darauf das gerücht, Jesus sei auferstanden, grosse bestürzung war unter den Juden, ein grosses fasten und beten hub an. Nur Judas beteiligte sich daran nicht: als er aber von einem alten mann erfuhr, was man von Jesu leichnam erzähle, grub er diesen sofort aus, zeigte ihn überall und nun hatte das jammern ein ende (Eisenmenger, s. 191).

So auffallend diese ähnlichkeiten scheinen, — ihnen stehen doch beträchtliche unterschiede gegenüber — und sie bestehen nicht eigentlich für sich, sie ergeben sich nur aus der situation, das aber wie von selbst. — Ein zusammenhang zwischen der jüdischen schmähschrift und

dem nordischen göttermärchen braucht aus ihnen nicht gefolgert zu werden.

Es bleiben noch einzelheiten zu betrachten.

Die götter ziehen in feierlichem zug hinter Baldrs leiche — auch die riesen sind dabei; und mit Óðinn kommen seine raben, Freyr kommt mit wagen und eber, Freyja mit ihren katzen.

Niedner (a. a. o. s 316) meint, das sei eine erweiterung: erst hätte nur Frigg geklagt, dann die meerestöchter und dann alle wesen. Mag sein! Aber die erinnerung an das märchen drängt sich mir hier wieder auf: auch die tiere kommen und beweinen Schneewittchen (Grimm KHM 53): zuerst eine eule, dann ein rabe, zuletzt ein täubchen. Und KHM Nro. 80 ziehen alle tiere des waldes, auch löwe und bär, in langem zuge hinter dem toten hühnchen.

Die ganze natur trauert um ihren liebling: alle weinten, ‚menschen und tiere, erde und steine, bäume und alle metalle, wie du es gesehen haben wirst, dass diese dinge weinen (wenn sie aus dem frost in die hitze kommen)'. Bugge (s 59) verweist auf die klage der natur um Christus, die manche mittelalterliche dichtung so ergreifend schildert[10]). Doch der gedanke dieser trauer liegt so ungemein nah, dass er zu seiner entstehung nicht erst der hilfe christlicher reminiscenzen bedurfte!

Man bestattet Baldr wie einen germanischen fürsten: man legt die leiche auf ein schiff und stösst dies ins meer. Es wird nun berichtet, dass die asen dies schiff nicht vorwärts stossen konnten und erst die riesin Hyrrokkin rufen mussten: die stiess es bei der ersten berührung, so dass das feuer aus den rollen schoss und alle lande bebten.

Daran scheint mir deutlich eine volksage anzuklingen, die noch heut in Island lebt (Arnason II, 8, 35. — vgl. auch I, 414) ohne dass sich entscheiden lässt, ob sie älter ist oder ob der bericht der Edda: ein schiff will nicht ins wasser, als man es in gottes namen hinein zu stossen versucht, da ruft man ‚nun so gehe in des teufels namen',

und es schiesst mit gewaltigem ungestüm in die wogen; niemand hat wieder von ihm etwas erfahren. —

Diese ähnlichkeit ist doch viel stärker als die — wie mir scheint zufällige — von Hahn und Bugge (s 220f) aus der Ilias angeführte: der scheiterhaufen des Patroklos will nicht brennen, da schickt Achilles die Iris zu den winden und sie fahren hinein, dass die flammen auflodern.

Der aufzug, in dem die riesin ankommt, ist zudem echt nordisch (Bugge, s 229) ‚auf einem wolf, mit schlangen als zaumzeug und den wolf können vier berserker nicht bändigen'. Bei Poestion (s 37/8) können nur 16 männer zwei hexen bezwingen. — Jacob Grimm erinnert sich aus der norwegischen volksage an eine riesin, die mit dem blossen stoss ihres fusses ans ufer ein schiff in die heftigste bewegung brachte (Myth.[4] I, 449).

Diese ganze bestattungsepisode gehört innerlich nicht zur Baldrsage; sie ist eine art ausschmückung, zu der einen nordischen dichter das thema ‚Baldrs tod' leicht verlocken konnte.

Nanna zerspringt vor leid und stirbt — zwerge, hexen und unholde im nordischen märchen springen im affect immer in steine auseinander und sterben.

Eine junge — wohl auf Island[11]) entstandene — sage, die viel von ihrem besten den schätzen des märchens verdankt, das ist also der bericht der Gylfaginning über Baldrs tod.

Er ist wohl der schönste in der jüngeren Edda, er hat etwas von der kindlichen art der deutschen und mancher nordischen märchen, etwas so einfaches und ergreifendes! Wie erschütternd ist doch z. b dies: Als Baldr gefallen war, da fehlten den asen die worte und die hände, ihn zu halten, jeder schauto den andern an und alle waren eines sinnes gegen den, der diese tat getan, doch keiner konnte sie rächen, denn es war eine grosse friedenstätte. Aber als die asen versuchten zu sprechen, da geschah es, dass die tränen entstanden,

denn keiner konnte dem andern sein leid in worten sagen. — Als erzähle ein kind das ganze, dem zum ersten mal das grosse leid der welt begegnet, das nun mit starren, fassungslosen augen um sich schaut, warum denn alles so geschehen müsse.

Welch eine wundervolle — wohlgemerkt ganz späte, junge — symbolik ist es doch auch, dass Loki dem blinden Hodr die waffe gegen Baldr in die hand gibt! Der blinde zufall lenkt der tückischen macht des bösen den arm, dass sie das schöne dieser welt vernichte.

§ 6. Der Fenriswolf. Lokis Fesselung.

(Gylfag. c 34 S. E. I, 105 — c. 50. S. E. I, 180f.)

Die götter, denen prophezeit ist, dass ihnen von Lokis kindern grosses unheil drohe, suchen den Fenriswolf zu fesseln. Sie bringen ihm eine recht starke fessel, doch das erste mal, dass er sich fest dagegen stemmt, zerreisst sie. Sie verfertigen eine zweite fessel, die noch einmal so stark ist, der wolf lässt sie sich anlegen, schüttelt sich, wirft die fessel auf die erde, drückt sich dagegen und sie zerreisst wieder, dass die stücke überall herumfliegen. Die götter verfertigen nun eine fessel aus sechs dingen: vom geräusch der katze, dem bart des weibes, den wurzeln des berges, den sehnen des bären, dem hauch des fisches und dem speichel des vogels; sie sieht weich und geschmeidig aus wie ein seidnes band. Der wolf wittert, — das ist wunderhübsch geschildert — sofort betrug; doch lässt er auch sie sich anlegen und je heftigere anstrengungen er macht, desto tiefer schneidet das band ein, desto stärker wird es.

Damit vergleiche man (schon Simrock [Handbuch der deutschen mythologie ³], s 97 wies darauf hin) Wenzig, s. 152: da nahm die mutter eine lange dicke schnur und sagte dem jüngling: „Leg Dich, ich will die schnur um Dich winden, wie ichs Deinem vater zu tun pflegte und

will sehen, ob Du so stark bist als er und sie zerreissest.“ Der jüngling lachte, legte sich und die mutter wand die schnur um ihn, wie um ein wickelkind; allein er dehnte sich plötzlich und zerriss die schnur in stücke. „Du bist stark“, sagte die mutter, „aber wart, ich will noch eine dünne schnur um Dich winden und sehen, ob Du sie zerreissest!“ Sie brachte eine dünne, seidene schnur und wand diese um ihn. Der jüngling dehnte sich und dehnte sich, doch je mehr er sich dehnte, je tiefer schnitt die schnur in sein fleisch ein.“

Bei Leskien Brugmann, s. 389f. werden einem jüngling die daumen am rücken mit einem gebäude seidenfäden zusammengebunden, er reisst sich zweimal los, das dritte mal bringt er es nicht fertig. (ähnlich s. 398 und s. 551, wo das binden mit zehn uud zwanzig pud draht erwähnt, auch s. 52, wo der betr. mit saitensträugen und frauenhaaren gebunden wird, sowie mit einer sehne, wie man sie zum wollzupfen braucht).

Bei Hahn Nro. 24 (I, 179) beruht die stärke des burschen in seinen zwei fingern: als man die mit einem faden zusammenbindet, fällt er sofort in ohnmacht.

Der bericht der Edda hat also die bestandteile, aus denen die dritte fessel gefertigt wird, anscheinend selbst ersonnen, ganz im stil des märchens, das in solchem geheimnisvollen unsinn so gern schwelgt. Sehr hübsch bemerkt auch Simrock, s. 98: und so wollte der volkswitz vielleicht nur aus dem feinsten und zartesten das stärkste und festeste hervorgehen lassen. Nur gelegentlich stehe hier die bemerkung, dass die volksage wo nicht nachklänge, doch analogieen der hier zusammengestellten scheinbaren unmöglichkeiten kennt, weshalb ich auf Mones altd. schausp. s. 131 und meine schmiedegesellengewohnheiten, s. 4 verweise. Vgl. auch altdeutsche wälder I, 88

Bei Mone heisst es an der betr. stelle:

Here hab gûten mût,
dy^{e} salben wert in der masse gut,

da quam czu^{e} dem getummele von eyner brucken
daz smalcz von [eyner] mucken
und daz blut von eynem schlegele,
daz geherne von eyner flegele
und der grossen glocken klangk,
und waz der kucket hure gesanck,
und eynes alden monches fist,
hey^{e}, hey^{e}, wy^{e} gût der czu^{e} der salben ist.

Die fesselung des starken im litauischen und slavischen geschieht nur in dem weitverbreiteten märchen vom drachentöter und seiner betrügerischen mutter oder schwester (am besten darüber Reinhold Köhler Kl. Schr. I, 303/5 u. Hahn I, 52): Bruder und schwester kommen in eine räuberhöhle, der bruder tötet alle räuber, nur einer bleibt, schwer verwundet, leben, erholt sich, knüpft mit der schwester ein liebesverhältnis an und die beiden beschliessen, den bruder zu vernichten. . . Der weitere verlauf des märchens braucht uns hier nicht zu kümmern; interessant scheint mir nur, dass in der norwegischen (Asbjørnsen, N[orske] F[olke] E[ventyr]^{3}, s. 293: det blaa band), in der schleswig-holsteinischen (Müllenhoff [sagen, märchen, lieder etc.], s. 416: das blaue band) und in einer anderen deutschen fassung (Ey, Harzmärchenbuch, s. 154) die stärke des jungen auf einem blauen band beruht, das er unterwegs gefunden. Die annahme bietet sich doch von selbst dar, dass dies etwas unklare kraftverleihende band durch irgend ein missverständnis aus der schnur entstand, durch die die kraft des jünglings erprobt wird. Das wäre dann meines wissens der einzige leidlich sichere fall, in dem die sagen der Edda gegenüber den heute noch erzählten volksmärchen das ursprüngliche bewahrten.

Im litauischen wird nun auch die strafe der schwester ausführlich geschildert: sie wird mit den füssen und mit ausgespannten armen gegen die waud genagelt, mit einem goldnen, einem silbernen und einem diamantnen nagel u. s. w. Leskien Brugmann, s. 399: wird sie an die wand geschmiedet,

eine kette um ihren leib geschlungen und ein kessel vor sie hingestellt, sie soll nun den kessel voll tränen weinen und die kette um ihren leib soll sich zunichte reiben (vgl. auch s. 552/3).

Da darf man immerhin an Lokis strafe erinnern, der ja mit wolfsdärmen auf den scharfen kanten dreier steine festgebunden wird und über den seine gattin eine schale hält, damit die gifttropfen der über dem gott befestigten schlange nicht auf sein antlitz fallen.

Konrad Zacher (zs. f. d. phil. 30, 289 f.) vergleicht Lokis fesselung mit der Typhons, der in einer gewaltigen unterirdischen höhle mit dem rücken auf spitzen felsen liegt, gleich Loki ein götterfeind und darum zu qualvoller lage verdammt: er werfe in seiner not durch den berg hindurch feuerströme aus, womit natürlich erdbeben verbunden sind, (?) gleichwie Lokis qualen die ursache der erdbeben seien.

Zacher erklärt diese übereinstimmungen aus urverwandtschaft. Ich halte sie eher für zufällig.

Ernst Kuhn (zs. f. d. phil. 2, 374 f.) verweist auf einen armenischen bericht bei Moses von Chorene (5 jh. — Buch 2, cap. 51, nach der übersetzung von Le Vaillant de Florival, Venedig 1871). Les vieilles femmes racontent d'Ardavazt qu'il est incarcéré dans quelque caverne, chargé de chaînes de fer; deux chiens rongent incessamment les chaînes d'Ardavazt qui s'efforce de s'échapper et de causer la fin du monde, mais, sous les coups retentissans des forgerons, les fers du captif, dit on, prennent une nouvelle force.

‚Die beiden hunde erinnern übrigens an ein esthnisches märchen: Kreutzwald Löwe No. 7, s. 98' (sie sind im keller angekettet und dürfen sich nicht unterhalb der tür mit den pfoten herausgraben. „Denn wisse: wenn auch nur einer dieser hunde frei würde, so wäre es nicht mehr möglich, die beiden anderen festzuhalten, sondern sie würden nacheinander dem führer folgen und alles lebendige

auf erden vertilgen. Wenn endlich der letzte hund ausbräche, so wäre das ende der welt da und die sonne hätte zum letzten mal geschienen.“) — Ähnlich auch Schiefner, heldensagen der minussischen Tataren, s. XXI.

Es scheint kaum nötig, hier an die beiden wölfe Skoll und Hati zu erinnern, die nach Grímn 39, Gylfag. c. 12 sonne und mond beim weltuntergang verschlingen, sowie an den hund Garmr (Gylfag. c. 51. — Vol. 44), der bei derselben gelegenheit von Gnipahellir loskommt und mit Týr kämpft

Eine reminiscenz an Lokis fesselung bewahrte wohl die isländische volksage Arnason I, 639: da ist ein wurm mit zwei fesseln gebunden, die eine ihm an den bauch, die andre an den schwanz gelegt, so tut es niemandem schaden, doch wenn es sich mit dem rücken krümmt, so stehen schlimme zeiten bevor, teuerung oder grasdürre.

Wenn es schliesslich Gylfag. c. 51 (S. E I, 188) heisst: der oberkiefer des wolfes berühre den himmel und der unterkiefer die erde und er würde den mund noch weiter aufsperren, wenn platz dazu vorhanden wäre, so verweis ich auf Leskien Brugmann, s. 406: dort sperrt eine hexe auch ihr maul vom himmel bis zur erde auf.

§ 7. Skaði und Þjazi.

(Bragarœður, c. 56. — S E I, 208.)

Óðinn, Loki und Hœnir braten einen ochsen. Sie löschen zweimal das feuer, aber das fleisch wird immer noch nicht gar. Da hören sie eine stimme über sich, ein riese in adlershülle sagt, er sei der schuldige und wenn sie ihm etwas abgäben, so würde er sie nicht mehr stören.

Man vgl. Grimm KHM 111: Drei riesen sitzen um ein gewaltiges feuer, haben einen ochsen am spiess und lassen ihn braten. Der eine reisst ein stück herab, um zu probieren, ob es schon gar ist. Ein jäger, der sich hinzugeschlichen, schiesst es ihm aus der hand. Das wieder-

holt sich zweimal, da kriegen die riesen achtung vor der kunst des schützen und laden ihn zur teilnahme am mahl ein.

Waldau, s. 393, brät man auch einen ochsen. ‚Da liess sich plötzlich ein grosser adler grade neben ihnen nieder und schaute gleichsam gierdevoll nach dem ochsen', von dem er denn auch ein stück bekommt.

Der adlerriese im nordischen wird nun unbescheiden. Loki stösst ihm zornig eine stange in den leib, jener erhebt sich infolge des stosses, an ihm sitzt die stange fest und an der stange Loki, der nun unbarmherzig mitgeschleift wird.

Wenn Christus oder gott im märchen dem menschen — gewöhnlich einem schmied (vgl. Grimm K H M 82 und varianten, Köhler Kl. Schr. I, 296) — wünsche gewähren, so wünscht er sich oft, dass von seinem stuhl niemand loskomme, der sich daraufsetzt oder, dass, wer auf seinen apfelbaum klettre, nicht wieder herunterkäme. Ebenso haben vögel — und leblose gegenstände — im märchen öfter die kraft, dass jeder, der sie berührt, daran kleben bleibt und dass der, der solche klebengebliebene anfasst, von ihnen wieder nicht los kann. So bleibt Grimm K H M 64 an einer goldnen gans ein mädchen kleben, das danach fasst, ein andres, das nach diesem fasst u. s. w. — bis schliesslich eine ganze kette von menschen mit den possierlichsten bewegungen hinter dem burschen herziehen, der den vogel trägt.[12])

Um freizukommen, muss Loki dem riesen die Jđunn samt ihren äpfeln versprechen. — Der genuss dieser äpfel verjüngt die götter, sie essen davon, ‚wenn sie altern' (Gylfag. c. 26 S E I, 98). Diese äpfel sind ursprünglich gewiss eine frucht der unsterblichkeit, die vor tod und alter schützt; eine frucht wie sie sich natürlich viele völker für ihre götter erfinden[13]), die im märchen ebenso oft wiederkehren wie etwa das wasser des lebens. Die auffassung dieser frucht bei den Nordleuten ist zugleich

kindlich und wunderschön: auch die götter altern, aber dann machen sie sich wieder jung und wieder durchleben sie das ganze menschliche dasein, mit seinem ganzen glück und seinem ganzen leid. Wie können doch solche wesen an den schicksalen der menschen teilnehmen! — Ob diese früchte unter dem einfluss klassischer sagen und vor allen dingen einer irischen sage von den Hesperidenäpfeln zu goldnen äpfeln wurden — wie es Bugge überzeugend entwickelt (Arkiv för nordisk filologi V, 1 f.) — das scheint mir eine frage von ganz untergeordneter bedeutung.

Loki lockt die göttin unter dem vorwand, er wolle ihr noch schönere äpfel zeigen als die ihren, aus Ásgard. Da erscheint der riese plötzlich als adler und trägt sie fort. — Axel Olrik bemerkte gelegentlich (Zs des ver. f. volksk. II, 254): dies herauslocken habe sein entsprechendes in den märchen, in welchen man königstöchter, die in folge einer bösen prophezeiung ängstlich in einem turm gehalten werden, hinauslocke, wo sie dann plötzlich eine wolke oder ein wirbelwind forttrage.

Die götter altern. Man merkt bald, dass Loki das unheil angestiftet. Bei schweren strafen wird ihm angedroht, die göttin wiederzubringen.

Dieser verlauf — Bugge wies darauf hin — ist dem der gleich zu besprechenden sage vom riesenbaumeister ganz ähnlich.

Loki fliegt in Freyjas falkenhemd zu Þjazi. Er trifft den riesen nicht daheim, verwandelt die göttin in eine nuss und fliegt mit ihr davon.

Die nuss ist im märchen oft symbol der kleinheit. Zugleich verbirgt man in nüssen die köstlichsten gegenstände, goldne kleider, goldne spindeln, goldne tiere u. s. w.[14])

Loki fliegt was er kann. Der riese folgt ihm als adler.

Wir hätten hier also, gleichsam in seinen anfängen, ein märchenmotiv, das wir in raffinierter ausbildung bei

den Indern wiederfinden und das von Indien her in die meisten märchen des Abendlandes eindrang. Das motiv nämlich von zwei zauberkundigen wesen (später am liebsten einem zaubermeister und seinem lehrling), die ihre kräfte in einem verwandlungskampf auf tod und leben erproben; sie verfolgen sich z. b. zuerst als vögel (wie der riese als adler den gott als falken), der verfolgte wird zum ring an der hand einer königstochter, der verfolgende kauft ihr diesen ring als ma..n ab, der ring verwandelt sich in gerstenkörner, der mann in einen hahn, das letzte gerstenkorn in einen fuchs, der den hahn totbeisst.[15])

Als die götter den riesen sehen, zünden sie ein riesiges feuer an, in das jener blindwütig hineinstürzt. Grimm KHM 20 rennt ein einhorn in aller wut gegen einen baum, hinter dem sich ein mensch verbirgt, es rennt sein horn in den baum, so dass das menschlein nun leichtes spiel hat. KHM 28 rennt auch ein ungeheuer blindwütig in einen vorgehaltenen spiess, der ihm das herz entzwei schneidet.

Die tochter des riesen kommt nun, ihn zu rächen. Die asen bieten ihr als sühne einen gemahl aus ihrer mitte, sie darf aber nur des gottes füsse sehen. Sie wählt sich nun einen mit schönen füssen, des glaubens, an Baldr wird nichts hässlich sein. Aber sie hat sich getäuscht, es war Njǫrðr, den sie sich ausersah.

Die vetālapañcaviṁśati erzählt im letzten märchen (vgl. meine Indischen märchen, s. 107, 165): Ein König und sein sohn sehen im wald weibliche fusspuren, kleine und grosse. Der vater beschliesst die frau mit den grossen spuren zu heiraten, der sohn die mit den kleinen. Sie gehen den spuren nach. Es sind, wie sich herausstellt, eine königin und ihre tochter, denen sie angehören, schön, verfolgt und unglücklich, aber die tochter hat die grossen, die mutter die kleinen füsse. — Die motive zeigen unbedingt eine gewisse verwantschaft, das indische ist natürlich viel feiner und verwickelter ausgestaltet.

Bei Saxo (buch I, s. 30, 26 f.) entspricht die geschichte von Hadingus und Regnilda der von Njǫrðr und Skaði. Er stellt aber die mannwahl des mädchens anders dar: sie hat ihn früher gepflegt und ohne dass er es weiss, einen ring in seine beinwunde gedrückt; als sie sich nun ihren mann suchen soll, befühlt sie die beine eines jeden, bis sie an dem ring den Hadingus wiederkennt und ihn wählt.

Dieser bericht Saxos scheint mir eine reminiszenz an das recht verbreitete märchen vom „grindkopf“ (so nannte es Reinhold Köhler, es wird uns noch einmal (s 53) begegnen) einem männlichen aschenbrödelmärchen, einem ziemlich genauen seitenstück zu dem weiblichen aschenbrödelmärchen, nammentlich im Allerleirauhtypus (Grimm KHM 65. — R. Köhler, Kl. Schr. I, 420), in dem ja das „Aschenbrödel“ dienstmagd bei einem könig wird, dreimal in herrlichen kleidern bei ihm tanzt und in dem man sie an einem schuh erkennt, den sie ihm zurücklässt.

Ähnlich befreit im grindkopfmärchen ein königsohn einen könig, bei dem er als gärtnerbursche dient, dreimal aus grosser gefahr, ohne dass jemand ihn kennt — beim dritten mal verwundet der könig seinen retter am bein,[16]) an dieser beinwunde wird nachher der gärtnerbursche als der erlösende held erkannt und erhält eine der töchter des königs zur frau.

Wenn nun Saxos bericht aus einem männlichen aschenbrödelmärchen stammt, so liegt die versuchung nah, den bericht der Edda als eine verfeinerte ausbildung und das indische märchen als eine noch mehr verfeinerte ausbildung aus einem weiblichen aschenbrödelmärchen zu betrachten; d. h. aus dem motiv: ein könig heiratet ein mädchen, von dem er nur den schuh kennt, weil ihm dieser schuh so gut gefiel. Dies motiv ist sehr alt, schon Strabo erzählt es von einem egyptischen könig. (reiche litteratur bei Sartori: der schuh im volksglauben, zs. des vereins f. volksk. IV, 160).

Aber das wäre eine mit vorsicht zu behandelnde hy-

pothese. Jedenfalls kann das motiv der geschichte von Njǫrðr und Skaði nicht ursprünglich angehört haben, es ist vielmehr sehr ungeschickt hineingearbeitet: erstens nämlich sind es sonst — wie natürlich — immer füsse und schuhe von frauen, nicht von männern, die sich durch schönheit auszeichnen und zweitens wird in der Edda garnicht begründet, warum Skaði nur die füsse sehen darf.

Skaði hatte noch eine andere bedingung gestellt: sie glaubte, dass die asen diese nie würden erfüllen können: sie wollte zum lachen gebracht sein. Doch Loki band das eine ende einer schnur um sein glied, das andere um den bart einer ziege, nun suchten beide von der schnur loszukommen, schrieen gewaltig vor schmerzen und machten gewiss die komischsten bewegungen. Dann liess sich der gott der riesentochter in den schoss fallen und sie lachte.

„Das mädchen, das nicht lachen oder nicht reden will, ist eine allbekannte märchenfigur“. (Wilhelm Hertz, Parzival, s. 496.) Der nordische erzähler hat dies motiv sehr fein auf Skaði übertragen; ihr, die eben den vater verloren, konnte wahrlich nicht nach lachen zu mute sein.

Gewöhnlich wird dies mädchen nun dadurch zum lachen gebracht, dass eine reihe von menschen von einem gegenstand, z. b. von der eben erwähnten goldenen gans, nicht loskommen können, wie sehr sie sich auch mühen.

Auf diesem nichtloskommenkönnen beruht doch auch die komik von Lokis scherz. Nur dass der gott sich freiwillig in seine komische lage begibt, während die personen des märchens, wie es die situation eigentlich auch verlangt, höchst unfreiwillig darin geraten. Der nordische erzähler behandelt also auch hier ein märchenmotiv nach eigenem gutdünken. Er benutzt es, um Loki zu schildern, wie ihn die späteren göttersagen der Edda gern auffassen, als eine art hofnarr im himmlischen hofstaat, der zur belustigung der götter hauptsächlich beiträgt, aber auch viel böse streiche verübt und auch schonungslos die wahrheit sagt.

Der scherz des gottes selbst kehrt ähnlich im märchen öfters wieder: in den nordischen fassungen des märchens von der vergessenen braut (Reinhold Köhler, Kl. Schr. I, 161. 280) nämlich entledigt sich diese der ihr unbequemen freier dadurch, dass sie sie unter anderm an den schwanz eines kalbes festwünscht, das nun mit ihnen die ganze nacht durch über berg und tal rennt.[12]) Leskien Brugmann, s. 469: Mariechen, der der Hans zu dumm ist, legt ihm statt ihrer eine ziege ins bett, indem sie ihm diese mit einem strick ans bein bindet. In der nacht wird Hans wach, zieht an dem strick, worauf die ziege meckert und er sich beschwert, dass es haarig ist. — Derselbe scherz, nicht ganz so drastisch, bei E. Meier, Volksmärchen aus Schwaben, s. 183.

Der ganze bericht über Skaði und Þjazi stellt sich uns sonach als eine anzahl lose mit einander verbundner märchenmotive dar. Der erzähler reiht sie aneinander wie perlen an eine schnur, er greift sie von allen seiten her auf, keines gehört organisch zum andern und keines organisch zum wesen der geschichte — jedes muss daher als späte ausschmückung betrachtet werden. Besonders deutlich erkennt man das, sobald ein motiv ungeschickt in die handlung verwoben ist oder für die bestimmten zwecke des erzählers hergerichtet, um zur feineren charakteristik der beteiligten dienen zu können. — Die ganze darstellung ist etwas lax und indifferent; ob mit Iðunn ihre äpfel wiederkamen, hören wir z. b. garnicht.

§ 8. Der riesenbaumeister.

Gylfag c. 42 (S. E. I, 132 f.).

Ein banmeister verspricht, den göttern eine burg zu bauen. Wenn er sie in einer bestimmten frist vollendet, will er sonne, mond und Freyja haben. Weil es den asen unmöglich dünkt, dass er sein werk in dieser kurzen zeit zu ende bringe, sagen sie ihm sein verlangen zu. Er bittet nur,

dass ihm sein pferd helfen dürfe; auch das wird bewilligt. Der bau schreitet nun — das pferd schleppt ungeheure lasten — unheimlich schnell vorwärts. Loki war wieder der vater des übels, er riet den asen, auf des riesen begehr einzugehen, er muss nun abhilfe schaffen; sonst soll er die schlimmsten strafen erleiden (vgl. s. 34). Drei tage vor ablauf der frist verwandelt sich der gott nun in eine stute, lockt des riesen hengst von der arbeit, der baumeister sieht, er wird nicht fertig, er gerät in riesenzorn, die götter rufen in ihrer angst nach Þórr, der den unhold erschlägt.

Das ist im ersten teil eine alte volksage (vgl. Golther, s. 166, a. 1, wo die litteratur; vgl. bes. Bugge, s. 270. — Grimm, Myth. ⁴I, 450). Der riese oder der teufel, der darin eine burg oder gar eine kirche baut und sie in bestimmter, sehr kurzer frist zu vollenden verspricht, wird nur in andrer weise betrogen: der morgen kommt über ihn, er versteinert u. ähnl. (vgl. unten s. 49). Zu der art von Lokis betrug, seiner verwandlung in eine stute, weiss ich keine parallele; Bugge sagt nur, dieser bericht sei aus andrer quelle geflossen. — Sonst vergleicht Bugge unsere sage mit der griechischen von Laomedon. Ein anlass liegt dazu m. e. nicht vor; die volksage steht dem bericht der Edda viel näher als die von Laomedon, dem Neptun und Apollo Troja bauen und der die griechischen götter nicht betrügt, wie die nordischen den riesen, sondern ihnen nur den lohn vorenthält. Wenn Apollo dann erzürnt dem könig die pest sendet, vergleicht das Bugge mit Vol. 25, 6, wo es mit anspielung auf unsre sage heisst, Loki habe die ganze luft vergiftet (lævi blandit). Ich weiss nicht, wodurch sich Bugge zu seinem vergleich berechtigt fühlt, von einer ähnlichkeit wäre doch erst zu reden, wenn der riese aus rache den göttern die luft vergiftet hätte.

Wir werden nun von selbst zu den sagen von Þórr geführt. Es lässt sich leicht denken, dass die gestalt dieses im Norden so beliebten gottes mit märchenhaften eigenschaften ganz übersponnen ward.

§ 9. Þórr bei Útgardaloki.

Gylfag. c 44—47 (S. E. I, 140—187).

Þórr und Loki essen bei einem bauern zu nacht. Þórr schlachtet seine böcke und lässt sie kochen, er lädt den bauern und seine kinder zum mahle, befiehlt den kindern, die knochen auf die felle zu werfen: am nächsten morgen schwingt er seinen weihenden hammer darüber und die tiere erstehen zu neuem leben, nur das eine hinkt am fusse, weil Þjálfi, des bauern sohn, das mark aus den knochen nagte.

Das hier erzählte beruht auf einem alten, vielfach verbreiteten glauben, den das märchen recht gut kennt und von dem es oft erzählt: wenn man die knochen oder die stücke des rumpfes in richtiger weise zusammenlegt, und sie dann weiht, so erheben sich die toten von selber (vgl. oben s. 24).[17])

Þórr nimmt nun den knaben, der ihm den bock lahm gemacht, mit. Die drei finden, nach dem Þórr (nur er?) über das meer geschwommen und durch einen finsteren wald gewandert, abends ein mächtiges haus mit türen, die so breit wie es selbst sind. Dort übernachten sie. Um mitternacht — zur gespensterzeit — entsteht ein grosses erdbeben, da flüchten sie sich in das hänschen nebenan und Þórr hält wache. Am morgen finden sie, dass sie im handschuh eines riesen geschlafen.

Solcherlei ereignet sich im riesen- und däumlingsmärchen. Grimms trommler (KHM 193) trommelt vergnügt in des riesen kuopfloch, ein däumling geht auf eines menschen hutrand spazieren. (Grimm KHM 37, 45, vgl auch Simrock,[3] 248.)

Der riese geht nun mit den asen. Er steckt ihr speisebündel in seinen speisesack und schnürt den zu. Als sie zu nacht essen wollen und der riese schon schläft, bemüht sich Þórr umsonst, den speisesack zu öffnen. Da schlägt er mit aller kraft dem riesen auf den kopf, dieser

wacht auf: ein laubblatt müsse auf ihn gefallen sein. Sie nächtigen an einer anderen stelle, Þórr schlägt, als der riese eingeschlafen, höchst hinterlistiger weise noch zweimal zu; der riese fragt nur: fiel eine eichel? haben die vögel auf dem baum etwas fallen lassen?

Mir scheinen hier zwei märchenmotive durcheinander geraten.

In einem sehr weit verbreiteten märchen bangt sich ein starker riese vor einem klugen menschlein, das ihn überlistet und ihn durch verschiedene scheinproben glauben gemacht, es sei stärker als er: er schlägt nachts, als es eingeschlafen, mit einer keule oder einer eisenstange nach ihm, doch es hat sich so verkrochen, dass der riese vorbeitrifft: am nächsten morgen behauptet es vergnügt, eine fliege hätte es gestochen u. ähnl.

In einer zweiten gruppe suchen sich menschen eines ihnen unbequemen riesen zu entledigen, der ihnen dienste geleistet und als lohn nur beansprucht, dass er seinem dienstherrn einen fusstritt geben dürfe. Sie schicken ihn u. a. in einen brunnen und werfen einen mühlstein auf ihn, worauf er ruft: „tut die hühner vom brunnen weg, sie kratzen oben und werfen mir körner in die augen“.[18])

Die asen kommen nach Útgard, sie müssen den kopf bis auf den nacken zurückbiegen, um herauf sehen zu können.

Vergl. Waldau, s. 393 f. Dort sind Riesen so gross: „wollte er ihnen ins gesicht sehen, musste er den kopf so zurückbiegen, als ob er den höchsten turm anzuschauen gesonnen wäre.“

Das thor können die götter nicht öffnen, so zwängen sie sich durch die gitterstäbe.

Dem Saxo muss dieser bericht in einer besseren recension vorgelegen haben. Bei ihm findet Thorkill, als er zum ersten mal in die hölle geht, die thore dort so hoch, dass er und seine begleiter hinaufklettern müssen (B. VIII, s. 289, 18). Und als er später zu Ugarthilokus wandert,

drängt er sich durch die sehr engen gitterstäbe in die hölle (294, 18).

Útgardaloki würdigt die götter nun kaum eines blickes. Er fragt sie nach ihren künsten. Loki rühmt sich der kunst des schnell essens, Þjálfi der des schnell laufens, Þórr der des trinkens, des hebens von lasten und des ringens. Jedesmal unterliegen die götter.

Als Loki einen trog ausgegessen, hat sein gegner mit dem fleisch die knochen und den trog dazu verschlungen; Þjálfi läuft dreimal wette und jedesmal bleibt er hinter dem gegner zurück; Þórr trinkt dreimal aus dem strafhorn: erst das dritte mal sieht er dessen inhalt um ein beträchtliches gemindert, er vermag eine katze nur mit einem fuss vom boden zu heben und unterliegt schliesslich in ringkampf einem alten weib. Als sie am folgenden morgen sich verabschieden, erklärt Útgardaloki den göttern, Loki habe mit dem feuer wette gegessen, Þjálfi sei mit dem gedanken wette gelaufen, Þórr habe aus dem meer getrunken und die ebbe geschaffen, habe die midgardsschlange gehoben und mit dem alter gerungen.

An diese kraftproben der asen erinnert lebhaft eine alte volksage, die noch in slavischen und mehreren deutschen formen (aus der Oberpfalz, aus Östreich-Schlesien, aus der Bukowina) vorliegt, eine der unzähligen volksagen, in denen ein oder mehrere teufel von menschen geprellt werden. Die ich meine, ist der soeben besprochnen vom geprellten riesen (durch das schlaue menschlein) im wesen eng verwandt und wohl aus gleicher wurzel gewachsen — die stärkeproben, die der teufel leisten soll, find ich in einer dieser sagen (Haltrich, Deutsche volksmärchen aus Siebenbürgen, Nro. 27, s. 161) durch die vermehrt, durch die sonst das menschlein den riesen betrügt (Litteratur bei R. Köhler, Kl. Schr. I, 58. 477).

In dieser volksage messen sich ein oder mehrere teufel mit einem menschen. Zuerst erbietet sich der teufel zum wettelaufen mit dem menschen. Dieser sagt, mein

knecht (oder mein knabe oder mein enkel) soll mit dir wette laufen — dabei scheucht er einen hasen aus dem busch, dem der teufel vergeblich nachjagt.

Der teufel erbietet sich zum ringen: der mensch verweist ihn an seinen alten grossvater — es ist ein bär, der dem teufel bös zusetzt.

In einigen versionen erbietet sich der teufel zum tragen und trägt ein pferd um den acker. Der mensch trägt es ‚zwischen den beinen' (er reitet darauf). — Genau so geringschätzig wie Útgardaloki die götter, behandelt dabei der mensch den teufel Haltrich a. a. o. „Vielleicht ist das ringen nicht deine sache". Dann „laufen kannst Du freilich schlecht, vielleicht verstehst Du aber etwas andres besser" u. s. w.

Der nordische erzähler häuft und vermehrt also die kraftproben, er lässt die einzelnen mehrfach geschehen. Ferner ist bei ihm alles köstlich fein und tief, während der betrug in der volksage uns ziemlich roh und plump erscheint — also auf primitiver stufe steht, das ursprünglichere repräsentiert; nicht etwa den bericht der Edda entstellt wiedergibt. Wie sollte auch diese sage der Edda nach der Bukowina und Siebenbürgen oder nach slavischen ländern gelangt sein?

Aus dem wettlaufen mit einem hasen macht unser erzähler den wettlauf mit dem gedanken – er schafft so einer uralten, wunderschönen vorstellung[19]) auch eingang in die Edda. Er lässt den Þórr die miðgarðsschlange heben und kein gewöhnliches tier — die schlange, im kampf mit der ihn die alte nordische sage so gern darstellt, seine alte erzfeindin, mit der er auch beim weltuntergang sich misst. — Er lässt ferner Þórr nicht mit einem bär, sondern mit dem alter selbst ringen – eine köstliche symbolik! Sie hat ihr seitenstück in einem deutschen märchen, in dem ein riese den tod arg zurichtet (Grimm KHM 177), wie nach einer griechischen sage Herkules oder Sisyphos mit Thanatos kämpfen (vgl. Usener WSB 137, 3, 29 f.). — Ein

ringen mit einer frau, der ein starker mann endlich unterliegt, schildert noch eine neuisländische sage (vgl. Arnason II, 143).

Zum meeraustrinken bemerk ich auch, dass riesen und hexen des märchens öfter bei der verfolgung von menschen teiche und seeen austrinken und dabei platzen (R. Köhler, Kl. Sch. I, 171. 388). Ein meersauger, der bei dieser gelegenheit das meer fast leer trinkt, wird auch bei Asbjørnsen, N.F.E^{s}. I, 229 erwähnt.

Am nächsten morgen, als die götter über den betrug aufgeklärt werden, greift Þórr zum hammer: alles ist verschwunden.

Der erzählung von den erlebnissen des Þórr bei Útgardaloki merkt man überall an, dass sie erst spät entstand und spät auf den gott übertragen wurde. Er, an dessen allbezwingende stärke die früheren generationen unerschütterlich geglaubt, wird hier gedemütigt. Er unterliegt: denn was will es heissen, wenn Útgardaloki nachher sagt, sie hätten alle vor seiner stärke gebebt! Wo sie ihn doch betrügen und äffen! Zudem bleiben verschiedene demütigungen ganz unerklärt — wie der uneröffnet gebliebene speisesack und das kriechen durch die gitterstäbe. Darum will der erzähler in der Gylfaginning garnicht mit der sprache heraus, als er die fahrt zum Útgardaloki zum besten geben soll.

Das märchen nimmt in diesem bericht wieder einen breiten raum ein; die erzählung selbst ist flüchtig, sie vergisst kaltblütig wesentliches: z. b. hören wir erst ganz zuletzt, dass Útgardaloki und der im wald getroffne riese die gleiche persönlichkeit sind — wir hören nur, dass Þórr über das meer schwamm, nicht wie seine begleiter herüberkommen. Die sage von der belebung der böcke ist nur ganz lose mit dem folgenden verknüpft.

Um so lebendiger wirkt die schilderung im einzelnen! Und prächtig tritt auch die lust am fabelhaften, unheimlichen hervor; die lust an gewagten abenteuern und un-

geheuren kraftproben — die lust, die auch die isländischen sögur so oft verraten.

§ 10. Geirrǫðr.

(Skáldskaparmál c. 18. S. E. I, 284.)

Die reise zu Útgardaloki war eigentlich eine reise in die hölle So fasst sie, wie wir schon erfahren (oben s. 19) noch Saxo auf. Es ist kaum nötig, daran zu erinnern, dass die völker solche fahrten in die unterwelt, ins grause wunderland seit den ältesten zeiten schildern.

Eben solche höllenfahrt war ursprünglich Þórrs fahrt zum riesen Geirrǫðr. Saxo erzählt sie unmittelbar vor der fahrt zu Útgardaloki (vgl. auch Golther, s. 278) und die ähnlichkeit der beiden sagen ist auch in den berichten der jüngeren Edda noch evident: hier schwimmt der gott übers meer, dort watet er durch reissende ströme, um zum höllenfürsten zu gelangen, hier wie dort ein kampf mit einem riesen, hier wie dort Þórr, Loki und ein riesisches wesen die helden.

— Loki sitzt auf des riesen Geirrǫðr haus, als vogel. Der riese zaubert ihn dort fest, fängt ihn und da er nicht sprechen will, sperrt er ihn drei monate in eine kiste ein, bis er kirr ist. Dann lässt er ihn nur unter der bedingung frei, dass er ihm Þórr ohne kraftgürtel und handschuh bringe. Es ergeht dem Loki also wie es ihm schon bei Iðunn und beim riesenbaumeister ergangen.

Þórr geht wirklich ohne seine attribute mit Loki zum riesen. Unterwegs trifft er eine mitleidige riesin, die ihn warnt und die ihm ihre handschuh und ihren gürtel leiht. — Einen hilfreichen geist, der, wenn man ihn freundlich anspricht, immer sofort helfend zur stelle ist oder ihnen mitteilt, wie sie der gefahr begegnen müssen, treffen die märchenhelden ja oft, wenn sie auf schwierige abenteuer ausziehen. — Die riesin gleicht ausserdem der grossmutter des teufels, die die gäste ihres enkels vor ihm verbirgt — wir werden sie gleich noch einmal begrüssen.

Als der gott sich durch die anschwellenden flüsse den weg zum riesen glücklich gebahnt, findet er in dem haus einen stuhl zum sitzen, der sich plötzlich mit ihm hochhebt. Der gott stemmt seinen stab gegen das dach, drückt sich nieder und gewahrt, dass er den töchtern des riesen das rückgrat zerbrochen. Nun kämpfen gott und riese, indem sie mit glühenden eisenstücken nacheinander werfen.

Der stuhl, der sich von selbst hebt, sobald sich jemand darauf setzt, gemahnt mich an die betten in den verwunschenen wunderschlössern, die mit dem helden auch von selbst wild zu rollen anfangen, sobald er sich hineinlegt. Die fahrten zu solchen schlössern, in denen der held ebenfalls oft mit einem riesen kämpfen muss, entstanden auch aus höllenfahrtsagen (Wilhelm Hertz, Parzival, s 535).

Bei Kuhn (Sagen, märchen und gebräuche aus Westfalen II, 248) setzen in solchem schloss die geister den helden so derb auf einen stuhl, dass er meint, der werde zusammenbrechen. — Bei Hyltén Cavallius, s. 281 sind im haus einer hexe fünf stühle von ungleicher farbe; wer sich auf den ersten weissen setzt, versinkt in die tiefe des meeres, wer auf den zweiten roten, verbrennt usw.; nur auf dem schwarzen darf man sitzen. —

Bei Asbjørnsen NFE[3] I, s. 64 werfen trolle und hexen auch glühende eisenstangen.

Saxo berichtet vom aufenthalt Þórrs bei Geirrǫðr, von dem zerbrochnen rückgrat der mädchen usw. als von einem längst vergangnen, beinah mythischen ereignis.

Vielleicht ist somit die grundlage unserer sage recht alt.

§ 11. Hýmiskviða.

(vgl. auch Gylfag. c. 48. SE I, 166. — Bugge, s. 26.)

Þórr und Týr kommen zu Hýmirs behausung. Der riese ist nicht daheim, seine frau verbirgt die götter unter einem kessel und als der gatte heimkehrt, erzählt sie ihm besäuftigend, wer gekommen.

Dazu bemerkt Bugge „die ganze sagengestalt in der Hýmiskviða ist von einer erzählung beeinflusst, die zumeist in märchenform, doch auch als lied auftritt. Ihre hauptzüge sind folgende. Ein mensch, oder zwei menschen, die dann brüder sind, kommen zur behausung eines menschenfressenden riesen in abwesenheit des hausherrn und werden dort von einer mitleidigen frau verborgen. Der riese kommt später heim und riecht die fremden. Aber die barmherzige frau lenkt seine aufmerksamkeit ab und erzählt ihm später mit schmeichelnden, begütigenden worten die ankunft des oder der fremden. Dieser kommt aus seinem versteck hervor und erhält die erlaubnis, auf des riesen hof zu bleiben .....

Dieses märchen hat mit dazu beigetragen, Hýmir zu einem grausamen und ungastfreundlichen riesen zu machen, der am äussersten meer wohnt Im märchen finden wir die erklärung für die alte unholdin mit 900 köpfen und für die schöne frau, die Þórr und Týr versteckt und ihnen hilft. Dass diese sich unter den kesseln verbergen, ist gleichfalls ein zug aus dem märchen.“

Wenn nun hinterher in der Hýmiskviða Þórr und der riese ihre kraft miteinander messen, so hat man darin mit recht wiederum die verwertung eines durch ganz Europa verbreiteten märchens gefunden; und zwar desselben märchens, dessen spuren uns bereits in der sage von Þórs reise zu Útgardaloki zweimal begegneten: Ein riese und ein mensch prahlen beide mit ihren kräften, dabei überlistet der mensch den riesen fortwährend. Wenn darin z. b. der mensch wasser holen soll, so fragt er, ob er nicht gleich den ganzen brunnen mitbringen dürfe, wenn der riese einen stein oder hammer schleudert, so lässt er einen vogel fliegen oder starrt in die sonne, dort wolle er den hammer hineinwerfen[18]) usw.

Der dichter der Hýmiskviða hat nun aus den scheinbaren kraftleistungen des schwachen menschen wirkliche, imposante seines lieblingsgottes geschaffen.

Im märchen fordert der riese den menschen auf, mit ihm um die wette zu essen. Dieser bindet sich einen sack vor, in den er alle speisen heimlich schüttet, so dass, als der riese längst genug hat, er noch lange nicht satt ist. In der Hýmiskviða aber verzehrt þórr von den drei gebratenen ochsen zwei allein, worüber sein wirt sich nicht sehr erbaut.

Im lappländischen märchen, das der Hýmiskviða besonders nah steht (Poestion, Lappländ. märchen, s 84) soll der bursch das boot ins wasser schieben. Er weigert sich: es werde in stücke gehen, wenn er das tue. So schiebt der riese das boot selber. Als in der Hýmiskviða der fischfang beendet, nimmt þórr das ganze boot und trägt es auf den schultern heim.

Im lappischen märchen soll der bursche nun ruderu. Er weiss dieselbe ausrede wie beim boot ins wasser schieben. In der Gylfag. (und wahrscheinlich auch in den verlornen versen der Hýmiskviða) rudert þórr den riesen gegen dessen willen an plätze, die jenem nicht lieb sind.

Im lappischen märchen fängt der riese wie in der Hýmiskviða zwei walfische, die er selbst ans land schleppt. In der Hýmiskviða angelt þórr darauf die miðgarðsschlange und die erde erbebt.

Bei Radloff (Proben der volkslitteratur der türkischen stämme Süd-Sibiriens) I, 332 angelt ein starker schafe, ein stärkerer kühe, und ein noch stärkerer pferde.

Zum schluss beton ich nachdrücklich, dass die Gylfaginning nur von der bootfahrt þórs mit dem riesen und dem fang der miðgarðsschlange erzählt, den sie prachtvoll ausmalt. þórr steckt sie an den köder, den er sich selbst geholt, den stierkopf. Von den kraftleistungen des riesen weiss die Gylfaginning gar nichts, ebenso fehlt ihr das märchenhafte beiwerk der Hýmiskviða. So scheint ihr bericht auf ältere quellen zurückzugehen und der des liedes ganz jung. — Ausserdem sei nochmals hervorgehoben, dass die Hýmiskviða uns ein märcheu zeigte, und zwar in neuer um-

arbeitung, dem wir schon einmal in der Edda begegneten. —

Noch einen interessanten zug hat die Hýmiskviða mit dem märchen gemein: dass nämlich vor dem blick des riesen die balken zerspringen. Das ist eine besondere ausgestaltung der vorstellung von der macht des bösen blickes, die alle völker kennen nnd die Wilhelm Hertz mit so unerschöpflichen beispielen belegte (Sage vom giftmädchen, Abhh. der bayer. academie bd. XX, s. 107). Grimm KHM 134 trägt einer eine binde vor den augen, weil sonst vor seinem blick alles zerspringt — dasselbe erzählen Waldau, s. 325 f., Müllenhoff, s 237 f., Kuhn, Westfäl. märchen, s. 239, vergl. auch Benfey, Kleinere Schriften II, 142.

§ 12. Alvíssmál.

Þórr spielt in dem lied eine rolle wie sonst nirgend, er ist schlau und berechnend, er ist wie jene märchenväter, die ihre tochter um keinen preis hergeben wollen und den freiern die schwersten aufgaben stellen. Das lied muss recht spät auf den gott übertragen sein. — Dem zwerg wird vom gott seine ganze weisheit allmählich abgefragt, so wird er hingehalten, bis die sonne aufgeht und er versteinert.

Die gleiche list — sie ist ein altes märchenmotiv — erzählen besonders nordische und litauische märchen gern, auch in rumänischen kehrt sie wieder. Etwa in der form, dass ein toter oder ein geist ein mädchen verfolgt und eine alte frau, die es beschüzt, ihm ausfürlich von des flachses qual (seiner entstehung und zubereitung) oder des roggens pein etc. berichtet, bis die sonne aufgeht und der spuk verschwindet.[20])

Dem dichter dient also hier ein märchenmotiv als schickliche einkleidung für entfaltung und prunkhafte zuschaustellung seines wissens.

Grad umgekehrt wie in den Alvíssmál beträgt sich Þórr in der Þrymskviða, da ersinnt Loki für ihn ausflüchte und er kann nur dreinschlagen.

§ 13. Þrymskviða.

Eine situation der Þrymskviða scheint mir ganz im geist des märchens erfunden: dass nämlich jemand übles sinnt, sich verkleidet oder verstellt und dem argwöhnischen opfer durch geschickte ausflüchte den verdacht auszureden sucht.

Þórr, als Freyja verkleidet, entwickelt bei dem riesen einen ungeheuren appetit Loki beschwichtigt: sie hat seit acht tagen nichts gegessen, aus sehnsucht nach Dir.

Der riese wünscht einen kuss von Freyja und taumelt entsetzt vor ihrem funkelnden blick zurück. Sie schlief acht tage nicht, aus sehnsucht nach Dir, sagt Loki.

Rotkäppchen (Grimm KHM 26) wundert sich, als sie den wolf im bett der grossmutter sieht, mit der haube tief übers gesicht gezogen: „Ei grossmutter, was hast für grosse ohren!“ „Dass ich Dich besser hören kann.“ „Ei, grossmutter, was hast Du für grosse augen.“ „Das ich Dich besser sehen kann“ u. s. w. in der bekannten weise.

Arfert a. a. o. s. 51 erinnert zur Þrymskviða an eine situation aus Plautus Casina, in der ein handfester waffenmeister in deren bräutlichen schmuck gekleidet wird und nachher den bräutigam mit tüchtigen faustschlägen empfängt.

Sagen von Óðinn.

§ 14. Vafþrúðnismál.

Óðinn gelüstet es, sich mit dem geistesstarken riesen Vafþrúðnir in weisheit zu messen, er gibt diesem gelüst nach und geht in des riesen behausung. Er darf diese nur verlassen, wenn er sich als der klügere zeigt — genau dieselbe bedingung mit genau denselben worten

wird dem könig Gylf gestellt (in der Gylfaginning). Demgemäss richtet der riese erst an den gott fragen, die dieser alle beantwortet; dann fragt der gott und der riese zeigt sich überall unterrichtet — bis auf Óðins letzte frage, die nur der gott selbst beantworten kann.

Ernst Kuhn erinnerte mich hierzu an die Pehlewierzählung von Gôsht i Fryânô (vergl. M. Haug, Book of Ârdâ Virâf, s. 205 f. — Barthélémy Revue de Linguistique XXI, 314), mit welcher der kirgisische büchergesang „Die lerche“ (Radloff III, 780 f.) in nahem zusammenhang steht (vergl. R. Köhler Zs. d. M. G. 29, 633). „In beiden dichtungen findet ein rätselwettkampf um leben und tod zwischen einem gläubigen und einem ungläubigen statt und in beiden gibt der gläubige, nachdem er die rätsel des ungläubigen beantwortet, nun seinerseits dem ungläubigen drei rätsel auf.“

Im indischen märchen von Muladeva (Somadeva Kathâsaritsâgara XVIII, 124. — Tawney II, 623) trifft ein vater mit seinem sohn (den er nicht kennt) die übereinkunft: jeder solle dem andern ein rätsel aufgeben und der es nicht rate, solle der knecht des andern werden. Der sohn rät dann das des vaters, der vater jedoch nicht das des sohnes, er muss ihm als knecht folgen.

Über rätselwettkämpfe sprechen auch Benfey, Kl. Schr. II, 178 f. und Wünsche zs. f. vergl. litt. gesch. 3 (1896) s. 425 f.

§ 15. Grímnismál.

In der erzählung, die die Grímnismál umspannt, der langen einleitung, die ihnen vorausgeschickt und dem kurzen schluss, der ihnen angefügt ist, befinden sich wieder verschiedene märchenmotive.

Die erzählung hebt an mit der sage von zwei brüdern, die aufs meer hinaus verschlagen werden, an einer küste scheitern, land erreichen, ein riesisches ehepaar antreffen,

bei dem sie den winter hindurch bleiben. Der mann nimmt sich des einen, die frau des andern an.

Im nächsten frühjahr fahren sie zurück; der eine bruder springt zuerst auf den heimatlichen boden und stösst den andern samt seinem boot in die flut zurück. „fahre du in der trolle gewalt“. Das hatte ihm der pflegevater geraten.

Diese erzählung weist Bugge in mehreren nordischen und lappischen märchen ausführlich und überzeugend nach. (s. 450 f.)

Er fährt dann fort s. 454: „ein anderer hauptbestandteil der sage war, wie Grimm Mythol[3] 124 nachgewiesen hat, nahe verwandt mit der altdeutschen sage von der benennung der Longobarden. Sowohl in der deutschen wie in der nordischen sage sieht Wodan von seinem himmelsitz aus über die welt hin. In beiden sagen haben Wodan und seine gemahlin Frea je ihren liebling. Ihr gelingt es Wodans beschluss straks entgegen durch list dem liebling Óðins zu schaden und ihrem eigenen zu helfen.“

Ferner glaubte Bugge in der art, wie Óðinn unerkannt kommt, gemartert wird, sich in seiner herrlichkeit offenbart, worauf der könig, der ihn gemartert, sich in das eigene schwert stürzt, einen zusammenhang mit der christlichen legende Vindicta Salvatoris zu erkennen. Sie schildert, wie Jesus unerkannt bei Herodes weilt, gemartert wird (er sitzt aber nicht zwischen zwei feuern, wie Óðinn), gekreuzigt wird (das wird doch Óðinn erst recht nicht), aufersteht (!), sich seinen jüngern offenbart (!), worauf Herodes sich vor schreck in sein eigenes schwert stürzt (während der nordische könig durch einen tückischen zufall hineinfällt).

Diese ähnlichkeit wird niemandem als solche erscheinen. Ausserdem fehlt der christlichen legende der wichtigste zug der nordischen; der sohn des marternden königs erbarmt sich des gemarterten und wird dafür reich belohnt. Ihm offenbart sich der gott, er erhält die krone des

vaters. Und eben diesen zug besitzen verschiedene versionen des eingangs eines märchens, das wir schon einmal streiften, des märchens vom „Grindkopf“ (s. 36). Dieser eingang verläuft ungefähr so: Ein könig hat ein dämonisches wesen, das ihm schaden zugefügt, fangen und in seine gewalt bringen lassen, der sohn befreit es aus seinem käfig und wird dafür nach manchen prüfungen reich belohnt. — Schon von Harald Hárfagr (Grimm KHM III, 219) wird erzählt, dass am hof seines vaters ein riese gefangen gehalten wurde, weil er des königs schatz bestehlen wollte. Harald aber befreite ihn als fünfjähriges kind, dafür nahm ihn der riese mit und erzog ihn[21]).

Grimm verweist zu KHM 150 auf Grímuir: eine bettelfrau betritt ein haus, kommt so nah ans feuer, dass ihre lumpen brennen, ein junge steht dabei, sieht sich es an und sagt garnichts.

Waldau, s. 194 setzt die mutter den gefangenen wassermann an den ofen, heizt ein, schürt die glut, bis der geist austrocknet, alt wird und alles sagt, was sie zur erlösung ihres sohnes tun muss, gegen das versprechen, ihn zu befreien.

Saxo, Buch II, s. 54, 26 setzt Roluo, der seinen mut erproben soll, sich ans feuer, eine seite schützt er mit dem schild, die andere garnicht, es wird ihm bald unerträglich heiss, eine zufällig anwesende magd löscht das feuer und errettet ihn, den alle bewundern.

§ 16. Ódinn und Óðrerir.

Hávamál 103—109. Bragaræður, c 58. S E I, 218 f.)

Die Hávamál (ca 9/10 jh.) berichten nur von der gewinnung des trankes. Óðinn erzählt, wie er sich durch seinen bohrer eingang in den felsen verschafft, in dem Gunnlǫð schlummerte, wie sie ihm den trank gegeben und ihm geholfen, wie er sie aber betrogen und wie er — der

unter dem falschen namen Bolverkr gekommen — auch den riesen über seine göttliche art getäuscht.

Von Kvásirs geschichte, von Óðins wanderfahrt und knechtesdiensten, vom bruder des riesen weiss das lied dagegen nichts und grad der bericht hierüber ist mit märchenhaften zügen überladen.

Leider erwähnen die Hávamál auch nichts von Óðins flucht als adler und seiner verfolgung durch Suttungr — aber das scheint ein uralter zug, wie ja die sage von der gewinnung des göttertrankes überhaupt eine der ältesten ist: der Rigveda erzählt vom somatrank, den Indra als falke entführte. (Kuhn, herabkunft des feuers,[2] s. 138.)

Für den göttertrank ward eine lange vorgeschichte ersonnen: ich setze mit meinen betrachtungen bei dem punkt ein, an dem ein riese die zwerge besucht, die den Kvásir umgebracht — sie gaben vor, er sei an seiner eigenen weisheit erstickt — aus seinem blut mit honig vermischt den göttertrank bereiteten.

Die bösewichter stürzen diesen riesen ins meer und sagen seiner frau, er sei ertrunken. Weil ihr klagen ihnen dann lästig fällt, lassen sie ihr, als sie aus der tür tritt, einen mühlstein auf den kopf fallen, der sie totschlägt. Auf dieselbe weise findet die böse stiefmutter in Grimm KHM 47 (Machaudelboom) ihr ende. Ferner sehen im märchen menschen, die in behausungen von zwergen oder unholden geraten, öfter einen grossen mühlstein an einem seidenen faden oder einen scharf geschliffenen dolch an einem haar über sich hängen.[22])

Doch Suttungr, des erschlagenen sohn, nimmt seine rache: er setzt die bösewichter auf eine klippe und sie retten sich ihr leben nur dadurch, dass sie ihm den trank geben, den sie in zwei gefässen und einem kessel aufbewahren. Suttungr lässt diesen trank durch seine tochter Gunnlǫð bewachen.

Óðinn kommt nun auf seiner reise zu Suttungr. Er findet neun knechte auf einer wiese mähen, verspricht

ihnen für ihre sensen einen besseren wetzstein, wirft ihn in die luft, worauf sie, indem sie alle danach haschen, einander die gurgel durchschneiden. Der gott kommt nun unter dem namen Bǫlverkr zu Suttungs bruder, Baugi, verspricht ihm den dienst für die neun knechte zu tun und verlangt als lohn nur einen schluck von dem trunk. Baugi verspricht sein möglichstes, aber als die zeit der arbeit um ist, will Suttungr nichts herausrücken. Bǫlverkr und Baugi beschliessen nun, in den felsen, in dem Gunnlǫð verborgen, ein loch zu bohren, der riese will den gott betrügen und sticht, als ihm dies misslungen, wütend seinen bohrer nach ihm; vergebens, Oðinn schlüpft als schlange zu der jungfrau, schläft bei ihr, tut in drei nächten je einen trunk, flieht als adler, verfolgt vom riesen als anderem adler und speit den trunk in die gefässe, die die götter hinstellten.

Auch in dieser erzählung finden sich manche widersprüche und unklarheiten. Warum lässt z. b. der gott seine macht nicht gleich walten? Wozu der umfug mit den knechten, die dienstzeit bei dem riesen? Was soll überhaupt der bruder des riesen?

Der dichter hat eben die erinnerung an die verschiedensten märchen in seine erzählung verwoben, nur zur ausschmückung, im bunten durcheinander, ohne eine auswahl zu treffen, ohne sich auch darum zu kümmern, ob seine zutaten die handlung nicht vollkommen verdarben.

Vor allen dingen finden wir reminiszenzen an die märchen vom wasser des lebens. Dies hütet eine jungfrau in einem schwer zugänglichen schlosse, in dem von allen seiten gefahren auf den eindringling lauern; wohin der weg schwer zu finden ist. Der held fragt sich von einem riesen zum zweiten, dessen bruder, oder gar durch drei, vier eremiten hindurch. Der letzte weiss bescheid. (Daher Oðins dienst beim bruder des riesen!) — Der wandernde findet ferner (namentlich im sizilianischen) knechte, die mit knüppeln kehren, köche, die mit dem

mund das feuer anblasen etc., denen schenkt er bessere gegenstände, besen und wedel — wie Óðinn den knechten bessere sensen verspricht Die jungfrau hat dann das wasser in drei flaschen aufbewahrt.[23])

Der gott, der für einen grossen dienst so geringen lohn will, erinnert an den starken Hans (Grimm KHM 90) und an manchen braven soldat, wie den „Bärenhäuter" (KHM 101), die manipulation des gottes mit den knechten ist auch ein ganz altes märchenmotiv.[24])

Die heimtücke des riesen schliesslich erklärt sich wohl aus der annahme, dass er auch den trunk begehrte und seinen plan vereitelt sah. Also ein anklang an Sigurd, Reginn und Fáfnir, der ja allerdings nahe lag.

§ 17. Ódins raben.

(Gylfg. c. 38. SE I, 126. — Grimm Myth.[4] I, 122. 559a 3.)

Die sprache der tiere zu verstehen, gilt dem märchen als höchste weisheit. Die tiere — es sind fast immer vögel — teilen dem begnadeten menschen mit, was sie denken und wissen, so ergibt es sich von selbst, dass sie dicht bei ihm sitzen. Die stellung, die sie auch sonst gern im märchen einnehmen, auf jeder schulter eine (Grimm KHM 21.) ist die geeignetste, von dort können sie ihrem günstling ihre kunde in jedes ohr raunen. So geschieht es einem jungen burschen im märchen, der papst wird, ohne zu wissen wie (Grimm KHM 33).

Aus dem allen schuf die nordische dichtung die wunderschöne vorstellung: dass der gott seine raben über die welt schickt, dass sie alles sehen und es ihm in jedes ohr raunen, wenn sie zurückkehren. So wird er allwissend.

§ 18. Die kostbaren besitztümer der götter.

(Nach Skáldsk. c. 35. — SE I, 340.)

Loki hatte Sifs haar abgeschnitten. Þórr vorhiess ihm schreckliche strafen, wenn er es nicht wiederschaffe. Er

ging zu Ivaldis söhnen, den zwergen, die schufen ihm goldnes, das von selbst anwuchs. — Das goldne haar der göttin gehört in den kreis der oben (s. 8/9) besprochenen wunderbaren den märchenprinzessinnen verliehenen gaben.

Die zwerge verfertigen für Loki ausserdem noch ein schiff Skíðblaðnir und den speer Gungnir. Das schiff hat immer günstigen wind, fährt in der richtung, in der man will, man kann es auch zusammenfalten und in die tasche stecken. (Gylfag. c. 43. S. E. I, 138.)

Solche wunderschiffe machen dem märchen viel freude — ich sammle in den anmerkungen ein paar beispiele[25]).

Der speer Gungnir hält nie im flug inne. Es ist eine unwiderstehliche waffe, die das märchen auch nicht entbehren kann (Clouston I, 43 f.).

Loki wettet nun mit zwei zwergen, sie könnten solch prächtige gegenstände nicht schaffen. Er setzt seinen kopf zum pfand. Und als die zwerge die arbeit doch unternehmen, verwandelt er sich in eine fliege und sticht den einen zwerg bei der arbeit, dreimal und immer stärker. Der lässt sich nicht stören. Nur das dritte mal muss er einen augenblick innehalten und sich das blut aus den augen wischen. Der hammer, den er schafft, wird trotzdem vollendet und ist nur am griff etwas kurz, es ist Þórrs hammer (vgl. zur verwandlung in die fliege Grimm Myth.[4] I 256).

Grimm KHM 60. Das häschen ist eingeschlafen. Eine hummel kommt und setzt sich auf seine nase. Es wischt sie mit seiner pfote fort. Sie kommt zum zweiten mal, es wischt sie wieder fort. Sie kommt zum dritten mal und und sticht ihn in die nase. Da wacht es auf. — KHM 102 (Krieg zwischen vögeln und tieren). Der fuchs will den tieren als wahrzeichen des sieges den schwanz in die höhe halten. Die hornisse wird herabgeschickt, sie sticht den fuchs unter den schwanz, dreimal, immer stärker, beim dritten mal kann er den schmerz nicht ertragen, er senkt den schwanz und die tiere fliehen.

Die zwerge schaffen ausser þórrs hammer — der nun zu einem wunderbaren gegenstand geworden, der alles trifft — den ring Draupnir und den eber Gullinbursti.

Der ring (Golther 312), von dem jede neunte nacht acht neue abtropfen, ist ein, wie es scheint selbständig geformtes, symbol für die ewige fruchtbarkeit und den ewigen reichtum der götter. Das märchen pflegt das anders auszudrücken, am hübschesten so, dass ein guter mensch täglich unter seinem kissen ein goldstück findet (z. b. KHM 60, mit anmerkgg.).

Des ebers glanz erhellt die nacht. Diese kraft gilt als die höchste der kostbarkeiten und juwele: vgl. Clouston I, 412. Auch Freyrs schwert besitzt sie (Golther a. a. o.) und dies kämpft ausserdem von selbst (Skirnismál 8. Gylfg. c. 37 (S. E I, 122).

Die gegenstände im märchen sind, wie sich denken lässt, oft von selbst tätig: (Campbell Nro. 12 — dazu R. Köhler Kl. Schr. I, 187. Gonzenbach, Nro. 23 I, 180 — Clouston I, 379). Bei Ægir tragen sich die speisen von selbst auf, (Lokasenna, einleitg), ziemlich genau so heisst es bei Waldau, s. 325 f.: Im palast trugen sich die speisen von selbst auf und der wein goss sich von selbst ein. — Die götter sitzen am „tischlein deck dich“ (darüber Clouston I, 86 f), sie speisen von tieren, die nie alle werden.

Ein eber, der wie Sæhrimnir in der Edda (vgl. auch Grímn 18) täglich gesotten wird und doch heil bleibt, erscheint auch bei Grundtvig GDM I, 205 f. (Ederland Hønsepige.)

§ 19. Fróðis mühle.

(Skáldsk. c 43. — S E I, 374 f.)

Der grottasǫngr erzählt: König Fróði zwang zwei mächtige riesische jungfrauen zu magdesdiensten, sie mussten auf seiner mühle ohn unterlass, tag und nacht, reichtum und glück mahlen, sie durften nur die zeit ruhen, in der ein lied gesungen werden kann.

Aber die mädchen nahmen ihre rache für die ihnen widerfahrne schande, sie mahlten dem könig unfrieden und verderben, bis die söhne des mannes, den er getötet, um zur herrschaft zu gelangen, kamen — und sie übten vergeltung.

In den erklärenden bemerkungen, die die Skáldskaparmál diesem lied vorausschickt, wird die gleiche sage etwas anders geschildert: nach ihnen kam ein seekönig Mýsingr, nahm dem Fróði seine mühle und hiess die mädchen ohn unterlass salz mahlen, bis sein schiff und alles darauf unterging. Daher ist das meer so salzig.

Dieser bericht ist sicherlich eine etwas unklare, unordentliche erinnerung (denn absichtlich wird Mýsingr die mädchen schwerlich die mühle ohn ende haben mahlen lassen) an ein volksmärchen, das noch heut in Dänemark und Norwegen erzählt wird: ein armer bruder bittet einen reichen flehentlich um ein stück fleisch, der wirft es ihm zu, ‚geh damit zur hölle', der arme geht wirklich hin und erhält zum lohn dafür die mühle, die alles mahlt. Er mahlt sich mit ihr reichtümer und ein prächtiges schloss; der reiche kauft sie ihm ab, lässt sie brei mahlen, weiss sie aber nicht zu stoppen, so dass er den bruder wieder zur hilfe rufen muss, der diese hilfe natürlich teuer verkauft und die mühle wieder zu sich nimmt. Dann kauft sie ein schiffer, vergisst auch, sie zu stoppen, sie mahlt salz, bis er mit allen leuten und aller habe versinkt.[26])

In Island kennt man das märchen in etwas abweichender form (Arnason II, 9, 30): der reiche bruder — um geringere differenzen zu verschweigen — kauft vom armen sich die mühle und ein schiff, die mühle will seiner formel nicht gehorchen, bis er ihr zornig gebietet, in des teufels namen malz und salz zu malen, was sie denn auch tut, bis sie ihn und alle auf dem schiff versenkt hat.

Diese nordischen märchen scheinen mir aus zwei selbständigen märchen contaminiert. Das eine hat ungefähr folgenden inhalt: ein reicher schickt einen armen mit einem stück fleisch oder ähnlichem zur hölle, dieser erhält

dort einen gegenstand, der ihm unerschöpflichen reichtum bringt; wie der reiche das erfährt, schlachtet er all sein fleisch, fährt damit zur hölle und bleibt dort. So geschieht es (bei Wenzig, s. 104) im slavischen, ganz ähnlich (Brugmann Leskien, s. 488) im litauischen. — Das andere märchen wäre: ein zauberding gehorcht nur dem, der es von einem überirdischen wesen erhielt und dem auch die formel mitgeteilt wurde, die es löst und bindet. Dies ding geht in den besitz eines andern über, er kennt die formel nicht, die seiner tätigkeit einhalt gebietet, so kommt er im übermass dessen um, was das ding auf seinen wunsch hervorbringt. Ähnlicher märchen gibt es viele: meist ist es ein topf, der ohne unterlass brei kocht, wenn man nicht mit ihm umzugehen weiss, z. b. bei Grimm KHM 103, Waldau, s. 436.

Eine mühle, die gold mahlt, begegnet im böhmischen (Waldau s. 111) und arabischen (in den märchen des Spitta Bey, vgl. Gustav Meyer, Essays, s. 190). Das mühlenrad auf dem berge, das den lieben langen tag nichts als liebe mahlt, kennt jeder aus dem volkslied.

Was nun den grottasongr betrifft, so glaub ich eine alte sage darin zu erkennen, mit der das märchen von der zaubermühle erst später verschmolzen wurde und auf Fróði übertragen, denn der könig erscheint darin als habgieriger (17, 8), das widerspricht jedoch allem schnurstracks, was wir sonst von ihm wissen. Der grottasongr hat sehr viel altertümliches — was er aber von der mühle erzählt, dass sie nicht nur gold, sondern auch glück und frieden, abstracta also, mahlt, kann erst erfindung einer späteren, reflectierenden zeit sein.

Ursprünglich wird das lied berichtet haben, dass ein habgieriger könig (str. 17, 8) zwei riesenmädchen zu erniedrigenden magdsdiensten zwang und dass diese die schande, die er ihnen angetan, schrecklich rächten. Die analogie eines solchen liedes mit der Völundarkviða muss jedem auffallen: hier wie dort ein habgieriger könig —

hier wie dort ein überirdisches wesen, das er fängt, erniedrigt, für ihn zu arbeiten zwingt, hier wie dort entsetzliche vergeltung durch den (die) geknechteten.

Auch so wie wir ihn besitzen, gehört der grottasongr zum grossartigsten der nordischen poesie. Wie die mädchen im lied an ihre stolze vergangenheit sich erinnern, wie sie sich in diese erinnerung immer tiefer versenken, bis sie darin ihr selbst wiederfinden und damit ihre alte kraft und die macht zur rache — das ist eine wundervolle erfindung.

Schluss.

Ich fasse nun meine beobachtungen und ergebnisse zusammen.

Wir stiessen bei unseren untersuchungen wiederholt auf alte mythische vorstellungen: bei der erschaffung des menschen (§ 3, s. 12), bei der belebung von Þórs böcken (§ 9 s. 40), bei der sage vom weltenbaum (§ 4, s. 14 f.), bei der gewinnung des göttertrankes durch Óðinn (§ 16 s. 54).

Ebenso trafen wir bisweilen auf motive, die in der ganzen märchenwelt heimisch sind und überall spontan erfunden sein können. Ein solches motiv ist Baldrs (§ 5) unverwundbarkeit, sind die äpfel der Iðunn (§ 7), sind z. t. auch die kostbaren besitztümer der götter (§ 18).

Auch besondre ähnlichkeiten konstatierten wir, die, so nah sie scheinen, doch unabhängig von einander, ohne mittelbaren oder unmittelbaren zusammenhang entstanden sein werden: vgl z. B. Lokis fesselung und die armenische sage (§ 6, s. 31), die rätselwettkämpfe Óðinns und die morgenländischen (§ 14), die Þrymskviða und Plautus Casina (§ 13), die Hýmiskviða und das märchen von den starken anglern (§ 11 s. 48).

Eben darum konnten wir (§ 5. s. 27 Baldrs bestattung. § 8. Der riesenbaumeister. § 7. Äpfel der Iðunn) den

direkten einfluss antiker sagen auf nordische nicht zugeben, mussten auch wiederholt die annahme von der einwirkung christlicher vorstellungen auf nordische (vgl. § 4 weltenbaum, § 5 Baldr und das Toledóth Jeschú (s. 21, 23,) § 15 Grímnismál) ablehnen. Gesichert erschien uns das mitwirken christlicher anschauungen nur in der auffassung Baldrs als leidenden, unschuldigen gottes, und in der des weltenbaumes als eines durch vielfältige gefahren bedrohten.

Wir begrüssten in der Edda wiederholt alte volksagen: die vom riesenbaumeister (§ 8), die vom schlauen, schwachen menschlein und dem starken dummen riesen in mehrfacher behandlung (§§ 9, 11), die vom geprellten teufel (§ 9) — die von den beiden brüdern, die verschlagen wurden (§ 15), — vielleicht war auch die vom verzauberten schiff (§ 5, s. 26) eine solche.

Selten konnten wir spuren ganzer märchen auftreiben: das von der ‚braut des hundes' (§ 2), das vom mädchen, das nicht lachen wollte (§ 7, s. 37), das vom wasser des lebens (§ 16, s. 55), das von der mühle, die salz mahlte (§ 19, s. 59) — weiter wär es wohl nichts.

Um so häufiger, fast auf schritt und tritt, gerieten wir auf einzelne, losgelöste und dann bunt aneinandergereihte märchenmotive.

Einige von ihnen schienen im Norden daheim (§ 15, s. 52, § 19, s. 59), andre begegneten sonst nur in Deutsch- (z. B. § 5, s. 26, § 7, s. 32, 35, § 9, s. 40, § 18, s. 57). Öfters fiel uns ein recht naher zusammenhang zwischen nordischen und slavischen, besonders litauischen märchen auf (§ 6, s. 28, § 7, s. 38, § 12, s. 49, § 19, s. 60), — der sich auch sonst nachweisen lässt.

(Schleicher [in der vorrede zu seinen litauischen märchen s. XIII] führt nämlich mehrere nordische märchen an, die mit den litauischen fast identisch sind. — Ferner hat das isländische märchen bei Gering, Islendzk Æventyri, XC, ‚Die drei diebe' auch grad im Litauischen eine sehr genaue entsprechung).

Zu welcher zeit drangen nun diese märchen und märchenmotive nach dem Norden? Auf welchen wegen kamen sie dorthin? Und wo ist ihre erste heimat?

Wenn wir eine sage in älterer, etwa aus dem 9. bis 10. jh. stammender, (vgl. § 4 die sage vom weltenbaum, § 16 Óðinn und Óðrerir) und jüngerer (ca 1200) aufzeichnung besassen (vgl. auch das eingangs zu § 5 Baldr und das zu § 11 Hýmiskvida bemerkte): so war die ältere immer von märchenmotiven frei, die jüngere ganz damit behangen. Alle nachweislich jungen sagen, alle späten, erst im Norden erfundenen götter (vgl. § 1, Heimdallr, § 2 Freyja, § 7 Skaði und þjazi, § 9 þórr bei Útgardaloki) waren ebenso mit märchenhaftem beiwerk überreich ausgeschmückt. Aus all dem geht unwiderleglich hervor, dass die märchen erst zwischen dem 9. und 12. jh nach dem Norden gewandert sein können.

Wie mir scheint, gelangten sie nicht viel vor 1200 dorthin. Denn sobald der mit der Snorra Edda ungefähr gleichzeitige Saxo märchen und sagen erzählt, die uns die Edda auch mitteilt, (vgl. § 2 Freyja, § 5 Baldr, § 7 Skaði und þjazi, § 9 þórr bei Útgardaloki § 10 Geirrøðr, § 15 Grímnismál) erscheinen sie bei ihm in ganz anderer, von der Eddafassung stark abweichenden form. Als Saxo hier und die erzähler der Edda dort die märchen aufzeichneten, konnten sie noch nicht zu der festen form gelangt sein, die sich aus längerer tradition ergibt: sie hatten im Norden sozusagen noch kein heimatsrecht, waren vielen gewaltsamkeiten ausgesetzt, eben weil sie erst vor kurzem eingedrungen waren.

Über die wege der märchen lässt sich herzlich wenig sagen. Das märchen von der braut des hundes (§ 2) und das vom wasser des lebens (§ 16) kamen wohl vom Süden — sie werden in südlichen ländern besonders gern erzählt (vgl. die anmerkungen 2 und 23).

Andere märchen wurden wahrscheinlich den Nordleuten von Byzanz über Osteuropa vermittelt.

Das märchen von der briefvertauschung und den drei goldnen haaren des teufels (§ 4, s. 18). — es war dem Saxo sicherlich, der Edda vielleicht bekannt — wies Ernst Kuhn in der byzantinischen litteratur nach (Byz. zs. IV, 241). Ausserdem begegnet es auffallend häufig in slavischen und böhmischen ländern (vgl. § 4. s. 18/19).

Die märchenepisode in der Amlethsage (vgl. den excurs), die Saxo Grammaticus erzählt, findet sich in der byzantinischen litteratur mehrfach und ist als volksmärchen nur in Osteuropa nachgewiesen.

Axel Olrik erinnert bei dieser gelegenheit an die isländische fassung vom eid der untreuen gattin (Gréttissaga, c. 91, 92), welche in Byzanz unter die nordischen væringjar geriet. Ich mache nochmals auf den mehrfachen zusammenhang nordischer und slavischer, besonders litauischer märchen aufmerksam, der uns überrascht hatte.

Ebensowenig darf hier vergessen werden, dass Saxo die heimat der götter nach Byzanz verlegt (Buch III, s. 80, 40f. — vgl. auch Buch I, 25, 13f.)

Zwischen dem 9. und 12 jh. waren überdies die verbindungen des Nordens mit Byzanz besonders häufig.

Dass die heimat der meisten heut im umlauf befindlichen europäischen volksmärchen Indien ist, scheint mir nach wie vor unwiderleglich. Darüber will ich ein andermal ausführlich reden.

Eine sichere spur indischen einflusses haben wir in der Edda jedoch nirgend entdecken können. Denn weder ist der einfluss eines indischen märchens auf die sage vom weltenbaum feststehend, noch der auf die verwechslung der füsse bei Skaðis heirat (s. 18, 35). Möglich wäre solcher einfluss zu jener zeit sehr wohl. Die episode in Saxos Amlethsage (Axel Olrik KSO II, 163. — Zs. d. Ver. f. Volksk. II, 119 f.), in der Amleth merkt, dass das brot nach blut schmeckt, der speck nach leichen, das getränk nach rostigem eisen — und das bei einem könige mit knechtsaugen und einer königin, die drei

mägdegewohnheiten hat — sie ist sicherlich orientalischen ursprungs (vgl. den excurs).

Ob die nordleute die märchen durch mündliche überlieferung oder durch litterarische vermittlung kennen lernten, das lässt sich nicht bestimmt entscheiden. An und für sich wäre beides möglich. Für litterarische vermittlung von märchen besitzen wir unwiderlegliche beweise. Wenn z b. ein märchen vom herz eines einsiedlers ziemlich gleichlautend hier in Sicilien, dort in Litauen auftaucht und sonst nirgends[27]) — wenn von einem andern weit verbreiteten märchen (von einer frommen und misshandelten frau) sich die lothringische und die slavische form fast wörtlich entsprechen[28]) — wenn wieder in einem andern sehr oft erzählten der name eines endlich bekehrten räubers in den deutschen und slavischen fassungen derselbe ist[29]), so wird man einfach zu der annahme gezwungen, dass hier eine schriftliche aufzeichnung — in unserm fall etwa ein geistliches erbauungsbuch — als quelle vorlag, aus der die verschiednen erzähler dann schöpften. Anderseits finden sich — wie namentlich Gustav Meyer gern betont[30]) — märchen auch bei völkern, die nie lesen und schreiben lernten, wir besitzen auch viele zeugnisse, dass männer und frauen solcher völker sich an langen abenden oder bei ausübung ihres gewerbes mit märchen unterhalten.

Mir scheint es freilich, dass die nordischen dichter ihre märchen erzählt bekamen — ich kann mir nur so die vielfach gewaltsame und oft willkürliche behandlung der motive erklären — ich komme gleich nochmals darauf zu sprechen — ebenfalls wird mir nur so verständlich, dass Saxo die märchengeschmückten göttersagen oft so ganz anders erzählt wie die Edda. Grad weil die märchen damals noch so jung waren, scheute man sich, sie in die litteratur aufzunehmen — sie mussten erst lange von mund zu mund wandern, eh sie der aufzeichnung für wert gehalten wurden —

solche erscheinungen lassen sich im litterarischen leben oft beobachten.

Die märchen in den göttersagen der Edda sind also das produkt einer späten zeit. Und da sie anderseits, wie wir sahen, oft den wesentlichen inhalt dieser sagen bilden und ihnen ihr eigentliches gepräge geben, so folgt hieraus, dass die göttersagen selbst in der uns vorliegenden form spät entstanden und im Norden. Auch unsere untersuchungen bestätigen somit ein resultat, zu dem die forschung auf andern wegen längst gelangte, das vor allen dingen Bugge fruchtbringend betonte. Dass die sagen der Edda nämlich nordische dichtung und keine germanische sind, dass sie ferner als nordische dichtung von grossartiger schöpferkraft zeugen. Diese schöpferkraft erhielt sich im Norden jahrhundertelang auf gleicher höhe. Es ist unnötig, sie in dichtungen des $^{9}/_{10}$ jh., etwa in der Vǫlnspá oder einzelnen partieen der Hávamál zu preisen. Aber wie charakteristisch sind doch diese jungen göttersagen grad für die Vikingerzeit und das Vikingervolk!

Es ist darin eigentlich keine begabung, grosse zusammenhänge darzustellen (vgl. dazu Axel Olrik K SO II, 32.62). Doch die erzähler haben eine freude am unheimlichen, schaurigen, vor dem sich jeder fürchtet und von dem er doch so gern hört — sie lieben das wunderbare, aussergewöhnliche und häufen es wie die erzähler der isländischen sogur auch (Axel Olrik, K S O I, 26), bis wir uns wirklich im bann einer vielgestaltigen zauberwelt fühlen. Mit welch feinem geschmack, zugleich wie eigenwillig, launenhaft, nachlässig erzählen sie; wie können sie uns durch ihre einfache kindliche art rühren, sich von ihren sagen selbst erschüttern lassen! Und welch urwüchsige lust wieder am kolossalen, am ungeheuren!

Grade die jüngsten dichtungen sind auch so reich an prächtiger und tiefsinniger symbolik. Man denke nochmals an Baldrs tod durch den blinden Hǫðr, an Þors kraftleistungen bei Útgardaloki, an Iðunns äpfel. — Vielleicht

ist das ein bedeutsamer fingerzeig. Vielleicht betrachtet die spätere zeit einmal jede ausgebildete mythische symbolik, auch die natursymbolik, soweit sie sich aufrecht erhalten lässt — z. b. die in den hymnen des Rigveda — nicht als unbewusstes product eines naturvolkes, sondern als schöpfung einer künstlerisch gereiften. hohe cultur voraussetzenden zeit. Jedenfalls müsste, bevor man deutungen wagt, mit hilfe des reichlich vorhandenen materials sorgfältig festgestellt werden: welchen einfluss die himmlischen erscheinungen, der wechsel von tag und nacht, der wechsel der jahreszeiten, der aufgang und untergang der sonne auf die vorstellungen, auf die bilder, auf die vergleiche in den sagen der naturvölker haben.

Die nordischen mythen und sagen sind ja besonders oft das opfer natursymbolischer deutungen geworden. Uns hat sich die notwendigkeit solcher deutungen nie ergeben; — uns hat sich das meiste in diesen sagen als ganz junge schöpfung herausgestellt, wir bemerkten überall, dass sie aus dem märchen und nicht das märchen aus ihnen entstanden sei — werden doch die märchen, die wir in ihnen verwertet fanden, heut noch in ländern erzählt, in denen die Edda nie bekannt war.

Ein sehr überraschendes resultat unsrer untersuchungen war noch dies: Die europäischen volksmärchen, mit denen sich die göttersagen der Edda verglichen, erscheinen in allen ländern in wesentlich derselben gestalt. Mögen die abweichungen im einzelnen noch so gross sein, der entstellungen, der contaminationen noch so viele — der organismus, die ursprügliche form des märchens lässt sich fast immer erkennen, die fremden zutaten leicht als solche ablösen. Ganz anders in den märchen der göttersagen der Edda: und doch waren die märchen damals kaum nach dem Norden gedrungen, während sie heut seit jahrhunderten dort leben!

Wenn in die Edda überhaupt ein märchen als ganzes aufgenommen wird, so hat es doch nie einen grösseren

wert als ein märchenmotiv, d. h. es erscheint immer verbunden oder contaminiert mit verschiednen anderen. Gewöhnlich finden aber in die göttersagen der Edda nur einzelne motive aus dem märchen einlass und zwar aus den verschiedensten märchen, von allen seiten her aufgerafft, ohne innere zusammengehörigkeit, nur zur ausschmückung, in willkürlicher häufung. Selbst diese motive werden nicht unverändert aufgenommen, sie erscheinen verblasst, wie aus unklarer erinnerung nacherzählt (Freyja! Odinn und Ódrerir) — oder sie werden hergerichtet, entstellt und verändert, verfeinert und vertieft (Skaði und Þjazi, Þórr und Útgardaloki etc.) Man kann sich oft nur, wenn man das benutzte märchen als ganzes betrachtet, klar machen, welches motiv denn eigentlich gemeint sei (Ódinn und Ódrerir) — oft verraten unscheinbare ähnlichkeiten die zusammenhänge — ein einzig mal glaubten wir mit sicherheit zu bemerken, dass der bericht der Edda dem volksmärchen gegenüber das ursprüngliche bewahrte (§ 6 s. 30).

Mir kamen diese ergebnisse so unerwartet, dass sie mich gegen wert und methode meiner untersuchung fast misstrauisch machten. Da fand ich, dass Axel Olrik in den märchen des Saxo Grammaticus, die er behandelt, genau dieselbe willkür, genau dieselben gewaltsamkeiten festgestellt. Und das beruhigte mich ganz.

Die märchenepisode in der Amlethsage steht ausser jedem zusammenhang mit der Amlethsage selbst, die speisen und getränke stimmen zu dänischen sitten, die knechtsaugen des königs finden sich in der nordischen dichtung häufig wieder und dass man auf die königin knechtschaftsgewohnheiten übertrug, hat seine anknüpfung vielleicht auch im Nordischen (zs. d. ver. f. volksk. II, 123).

Saxo buch VII, s. 240: könig Regnald zieht gegen den räuber Gunnar, der sein land verheert, zuvor lässt er eine unterirdische höhle einrichten, in der er seine einzige tochter verbirgt, mit speise für lange zeit und seinen zwei

trefflichen schwertern. Gunnar erschlägt den Regnald, sucht nach der prinzessin, hört endlich stimmen unter der erde, gräbt nach und findet sie. „Die erzählung Saxos ist die am frühesten niedergeschriebene, aber sie kann nicht die urform des erdhügelmotivs sein. Denn wo dies entstanden ist, muss es für die ganze erzählung etwas zu bedeuten haben, in Saxo hat es gar keine bedeutung ... das hügelbegräbnis ist also kein motiv der handlung, sondern nur ein motiv der ausschmückung; dergleichen staffierung findet sich mehrmals in derselben sage“ (ebda. II, 369).

Saxo buch VIII, s. 278: Jarmunrik flieht und lässt statt seiner eine puppe wie eine vogelscheuche antworten, in die er einen lebendigen hund gesteckt. Das ist ein so „unpraktisches werkzeug, dass es nicht nur in der wirklichen welt unmöglich ist, sondern auch in der poetischen ursprünglich nicht eine so horrible form gehabt haben kann“. Die ältere einfache form sei die puppe, die im unholdmärchen fliehende menschenkinder statt ihrer ins bett legen und die dann statt ihrer der hexe antworten. „Die erklärung des sinnlosen hundes in Jarmunriks puppe ist die, dass sie eine rationalisierende umbildung ist und die zauberhafte sprechfähigkeit der märchenpuppe repräsentiert“ (a. a. o. II, 372).

Die nordischen dichter empfingen von den einwandernden märchen einen solchen eindruck, dass sie ihre göttersagen mit märchenhaftem beiwerk umkleideten, ihnen dadurch einen neuen reiz und eine neue frische zu verleihen sich bemühten — ein existenzrecht um seiner selbst willen gönnte man dem märchen noch nicht.

Erst als die einheimischen sagen ihre kraft verloren, im herzen des volkes keinen widerhall mehr fanden — da drangen die märchen, nun unverkümmert, in die litteraturen — nahmen den platz ein, den die alten sagen frei gelassen.

Axel Olrik sagt KSO II, 168: „Man bestrebt sich (in

dem Amlethmärchen) kürzlich eingedrungne morgenländische märchen heimisch zu machen, teils indem man ihnen dänisches lokalkolorit mitteilt, teils indem man sie an dänische sagen anknüpft. Aber die alte sage kann sich dem neuen stoff nicht assimilieren, sie schleppt das märchen wie eine bürde mit sich und wird sogar von ihm gesprengt. Doch an stelle der zerstörten alten sage wächst die märchendichtung auf, nicht dem volk angehörend als eine erinnerung aus seiner eignen vorzeit, sondern mit dem unbestimmten „es war einmal“ der dichtung.

Excurs.

Die märchenepisode in der Amlethsage.

(Saxe Grammaticus Buch III, ed Holder, s. 93, 6 flg.)

Hauptsächlich infolge gütiger hinweise herrn prof. E. Kuhns kann ich etwas ausführlicher über die märchenepisode in der Amlethsage sprechen, deren mannigfalte wanderungen sich leidlich gut verfolgen lassen (vgl. oben 64/5). — Amleth will beim englischen könige weder trinken noch essen, der könig lässt einen seiner bedienten an der thür des gastzimmers lauschen, dieser hört, dass Amleth, von seinen begleitern ausgefragt, sagt, (1) dass das brot nach blut schmeckte, (2) der speck nach leichen. (3) das getränk aber nach rostigem eisen, „und" — fügte er hinzu „das ist (4) bei einem könig mit knechtsaugen — und (5) einer königin, die drei mägdegewohnheiten hat." Der könig lässt nachforschen, „da kam es an den tag, dass (1) das brotkorn auf einem schlachtfeld gewachsen, dass (2) die schweine die leiche eines raübers gefressen, dass aber (3) der brunnen von alten eisernen schwertern voll sei." Die alte königin gesteht dann, vom könig bedroht, dass sein vater ein knecht gewesen — die mägdegewohnheiten der königin muss Amleth dem könig selbst sagen: sie zöge ihren überrock über den kopf, sie schürzte ihr kleid auf, wenn sie ausging und sie ässe, was sie aus den zähnen gestochert; sie war nämlich die tochter einer geraubten frau und in der knechtschaft aufgewachsen." (Axel Olrik, zs. d. ver. f. volksk. 2, 119.)

Die älteste form dieses märchens scheint mir die indische: nämlich die 8. (oder 23) erzählung der vetālapañcaviṁśati (vgl. meine Indischen märchen, s. 65, 149): Drei brüder streiten sich, wer von ihnen der empfindlichste sei. Der eine rühmt sich als feinschmecker, der zweite als frauenkenner, der dritte als bettkenner. Sie gehen zu einem könig, der ihren streit entscheiden soll. Darauf findet der eine im reis leichengeschmack — und

wirklich ist der reis in der nähe des kirchhofs gewachsen. Der zweite entdeckt an der lieblingsfrau des königs einen bocksgeruch: es ergibt sich, dass sie mit ziegenmilch genährt war. Dem dritten drückt ein haar durch sieben matratzen hindurch ein mal auf den körper. (Die form nenn ich Ind. 1.)

Diesem märchen eng verwandt ist die kamaonianische novelette, die Minayef im norden von Hindustan auffand (vgl. Prato, Zs. d. ver. f. volksk. IV, 366. — Dragomanoff Mélusine, II, Nro. 24 s. 575 ($^5/_{12}$ 1885)): Vier brüder befinden sich auf der suche nach bräuten: einer errät, dass sich ein pferdehaar unter den vier tüchern seines bettes befindet, der zweite spürt einen büffelgeruch in der kuhmilch, der dritte spürt den geruch von einem urd (dolichus pilosus) in der Lolava (einer süssen speise), der vierte den geruch von menschen im fleisch eines jungen bockes. (Ind. 2).

Also die erste probe in Ind. 2 entspricht der dritten in Ind. 1, die zweite und vierte (die vierte kehrt den spiess grad um!) ungefähr der zweiten, die dritte der ersten.

In der äusseren einkleidung ähnelt das 459. märchen von 1001. nacht (ed. Breslau XI, 11) wieder ungemein Ind. 1.

Drei gauner kommen überein, einem sultan vorzugeben, jeder von ihnen besitze eine geschicklichkeit. Sie erregen die aufmerksamkeit des herrschers durch geschrei: sie zankten sich — sagen sie — über den vorrang ihrer betriebe, der eine sei ein ausgezeichneter steinschneider, der zweite ein ausgezeichneter pferdekenner, der dritte ein ausgezeichneter genealogist. Der sultan prüft sie nach der reihe nnd belohnt jeden, als er proben seiner geschicklichkeit abgelegt, mit einem anteil mehr an fleisch und brot. (Der erste erkennt in einem prächtigen edelstein einen fehler, der zweite sieht einem pferd an, dass seine mutter eine büffelkuh war, der dritte der favoritin des sultans, dass sie von einer seiltänzerin geboren wurde). Der dritte erklärt zum schluss dem sultan, er sei der sohn eines kochs, denn er habe sie drei mit lebensmitteln aus der küche belohnt. Auch diese behauptung erweist sich als wahr: der sultan wird derwisch und der gauner sultan. (Arab. 1).

Die 458. nacht enthält eine andere form unseres märchens: Unter drei söhnen eines sultans entstehen erbstreitigkeiten, sie beschliessen die entscheidung eines zinspflichtigen sultans an-

zurufen. Unterwegs sehen sie, dass ein kameel den weg gemacht, das halb mit zuckerwerk, halb mit getreide beladen war, dass dies kameel auf einem auge blind gewesen sei und dass es keinen schwanz gehabt hätte. Der eigentümer des kameels, der diese reden hört, geht mit ihnen und verklagt sie beim sultan. Aber sie rechtfertigen sich: auf der einen seite des wegs seien fliegen gewesen, auf der andern niehts, nur auf der einen seite des weges sei das gras abgefressen worden, der kameelkot habe auf einem haufen gelegen, während ihn das kameel sonst durch wedeln des schweifes zu zersteuen pflege. Der sultan weist die kläger ab. Er setzt den brüdern gute speise vor. Der eine sagt: das brot ist von einem kranken weib gebaeken, der zweite: das zieklein ist von einer hündin gesäugt, der dritte: der sultan ist ein bastard. Der sultan hat gehoreht und erzürnt sieh heftig: aber seine nachforsehungen ergeben, dass die brüder recht gehabt. Da sie klüger seien als er, sehickt er sie fort. (Arab. 2).

Unser märchen wurde in Arabien und Persien auch sonst sehr oft bearbeitet — Jsrael Lévi (Revue des études juives XI, 211) nennt ca. 12 fassungen.

Von ihnen ist wichtig für uns noch die des Meydani. Auch sie beginnt mit der kameelepisode. Der sultan behorcht auch in ihr die brüder. Sie sagen: das sehaf ist mit hundemilch genährt (1), der wein wuehs auf einem totenfeld (2), der wirt ist nicht der sohn dessen, der als sein vater gilt (3); niemals war eine unterhaltung einer sache nützlieher, als unsre (4). (4) ist ein törichtes, spätes einsehiebsel und fehlt dementspreehend allen anderen versionen. (Das wäre also Arab. 3).

Diese form der geschichte liegt der zu grunde, die wir in dem aus dem persischen übersetzten italienischen roman ‚die reisen der drei söhne des königs von Serendippo' (Prato IV, 365) antreffen und ebenso der altitalienisehen novelle des Sercambi (Prato 4, 358).

Eine vierte version ist die des Tabari. Sie verläuft genau wie Arab. 2 u. 3: nnr sind es 4 brüder und die scharfsinnsproben lauten: 1. Der wein wuchs auf einem grab. 2. Das lamm ist mit hundemilch genährt. 3. Das brot wuchs auf dem kirchhof. 4. Der sultan ist ein bastard. (Israel Levi a. a. o.) — (Arab. 4.)

In Arab. 1. entspricht die dritte probe ungefähr der zweiten in Ind. 1; in Arab. 2. die erste probe ungefähr der ersten in Ind. 1., in Arab. 2. klingt die zweite probe (= 1. in Arab. 3)

wieder an die zweite in Ind. 1. an, und in Arab. 3. die zweite, in Arab. 4. die erste probe wieder an die erste in Ind. 1. der anderseits die 3. in Arab. 4 noch genauer entspricht.

Die ersten beiden scharfsinnsproben in Arab. 1. lassen sich in anderen erzählungen indischen ursprungs nachweisen. Sie begegnen nämlich in einer tibetischen geschichte. In dieser zeigt sich die klugheit eines mädchens auf mannigfache weise. U. a. entscheidet sie, welches von zwei gleichen pferden die stute und welches das fohlen, dann legt sie eine probe ab in der fähigkeit, edelsteine wahrzunehmen, die alle minister nicht bestanden (vgl. Schiefner Ralston s. 164, Prato IV, 347).

Die quelle dieser tibetischen erzählung ist Šukasaptati t. s. 48. 49. Dort findet sich die scharfsinnsprobe mit den pferden (in etwas abweichender form), nebst einer andern, die auch im tibetischen wiederkehrt, uns aber hier nichts angeht. (Die edelsteinprobe kennt die Šukasaptati nicht). Im indischen legt diese probe aber ein minister ab, der in ungnade gefallen war und den man tot geglaubt hatte: sowie sich das gerücht von seinem tode verbreitete, stellten die tributpflichtigen könige dem könig des ministers aufgaben: nur wenn sie gelöst würden, wollten sie ihren tribut fernerhin entrichten. Bestürzt fragt der herrscher nach seinem minister; es stellt sich heraus, dass er lebt und er löst die aufgaben. Ich erzähle das so ausführlich, weil uns die geschichte dieses ministers sofort noch einmal beschäftigen wird.

In einer anderen indischen geschichte, jainistischen ursprungs, erkennt ein prinz vermöge seiner pferdekenntnis, dass ein füllen mit der milch einer büffelkuh genährt ist (vgl. Weber in der Berliner S. B. 1884 (XVII), und nachträge R. Köhlers, ebendort s. 308: Ueber das Uttamacaritakathānakam).

Die kameelepisode (in Arab. 2 u. 4) hat gleichfalls indische phantasie erdacht. Es ist ein elefant, von dem der weise prinz Jīvaka aussagt, nachdem er seine spuren etc. beobachtet „es war ein weiblicher elefant, blind auf dem rechten auge, schwanger, er wird heut noch gebären, ein weib sass auf ihm, war auch schwanger, auch blind auf dem rechten auge und wird auch heut gebären“ (Schiefner Ralston, s. 97. — Prato IV, 348). Dasselbe — nur etwas einfacher — errät ein jüngling in einer jainistischen geschichte. (Francesco Pullé Un progenitore indiano del Bertoldo, s. 28. — Prato IV, 349). — [31])

Nur das erraten von der abkunft des königs: dass er ein bastard sei (Arab. 1. 2. 3. 4.) scheint arabische erfindung; im Indischen entdeckte ich nichts derart.

Wir kommen nun zum türkisch-sibirischen.

Ein märchen der Tarantschi — „der stamm lebte lange zeit zwischen den Chinesen, Schibe und Kalmücken, in ihrer sprache begegnet eine grosse menge von lehnwörtern aus dem Chinesischen, dem Mongolischen und der Mandschusprache und auch aus dem Arabischen, Persischen“ (Radloff, vorr. zu bd. VI, s. II/III) — hat diesen inhalt: Drei brüder verteilen den rest ihres väterlichen vermögens — das übrige verschwenden sie — in drei gleiche teile. Nach einem jahr ist das geld fort. Um zu entscheiden, wer von ihnen es gestohlen, begeben sie sich zu einem fürsten. Es folgt — mit ganz geringfügigen änderungen — die kameelepisode. Dann kommen die scharfsinnsproben: das schaf trank hundemilch (1), an der stelle, wo der weizen gesät war, lag ein leichnam (2), unter dem weinstock war ein mensch begraben (3). Das erweist sich alles als richtig.

Der fürst erzählt ihnen nun, zur entscheidung ihres falls, die geschichte von einem mädchen, das ihr mann am hochzeitabend zu ihrem geliebten lässt, die dieser unberührt zu ihrem mann zurückschickt und die auch von drei räubern geschont wird, die ihr unterwegs begegnen. Er fragt sie, wer das höchste lob verdiene; der mann, der räuber oder der geliebte? Der mittelste antwortet: der räuber. Er war also der dieb. (Radloff VI, 145. = Sibir. 1.)

Dies märchen kehrt, unverändert im organismus, verändert in einzelheiten bei den Kirgisen wieder. (Radloff III, 391).

Einer von drei brüdern stiehlt das vermögen. Es kommt die kameelepisode. Dann die scharfsinnsproben. Der älteste sagt: der fürst ist ein sklave. Der zweite: das ist hundefleisch. Der dritte: das brot wuchs über menschengebeinen. — Dann folgt das märchen vom wettstreit des edelmutes. (Statt der drei räuber treten vierzig auf!). Der jüngste sagt: ich hätte dem mädchen vierzigmal gewalt angetan. So wird er erkannt. (Sibir. 2.)

Das märchen vom wettstreit des edelmuts hat seine heimat wiederum in Indien. Es entstammt gleichfalls der vetālapañcaviṁśati (Nro. 9. oder nro. 10. vgl. meine Indischen märchen s. 70. 153.) In verschiednen türkischen (Tutinameh) und arabischen märchen

wird es wie im sibirischen, — aber von einem klugen mädchen — erzählt, um den schuldigen unter drei gefährten zu ermitteln. Diese geschichte ihrerseits (ein gefährte bestiehlt zwei andre und wird durch eine list entdeckt) existiert auch für sich und ist auch indisch: vgl. šukasaptati, t. s. 52.

Die sibirischen märchen verschmelzen also zwei märchen der vetālapañcaviṃšati, mit einem der šukasaptati; die verschmelzung des zweiten mit der šukasaptati geschieht wie im türkischen, ausserdem ist die kameelsepisode eingefügt wie im arabischen. Und in solcher gestalt wanderte das sibirische märchen: es taucht, nur im einzelnen variirt, im organismus das gleiche, endend mit der geschichte vom wettstreit des edelmuts und der entlarvung des schuldigen, im russischen auf und im jüdisch-deutschen (vgl. A. Wesselofsky, Archiv f. slav. Philol. 9, 308. — Tendlau, Fellmeiers Abde. p. 88 ff. — Israel Lévi, Melusine II, p. 541 ff.).

Ueber andere jüdische formen unsres märchens spricht Israel Lévi (Revue des études juives XI, 214 f.). In einer talmudischen (Jüd. 1) sind es zwei Israeliten, die zuerst das kameel schildern, und dann den wirt als sohn eines tänzers erkennen, im fleisch einen hundegeruch spüren, im wein einen leichengeschmack. In einer zweiten erkennen drei: dass das lamm ein hund sei, der wein nach gräbern schmecke, die mutter des wirtes von einer tänzerin geboren sein müsse (Jüd. 2). In einer dritten bekommt der erste ein schlechtes bett, was er gleich merkt, der zweite und dritte kritisieren lamm und wein, der vierte erklärt den wirt für einen bastard. — So hat sich die 3. probe aus Ind. 1, die erste aus Ind. 2, in einer jüdischen recension noch erhalten. Das spricht für das hohe alter dieser jüdischen recension, das Lévi mit andren gründen wahrscheinlich macht.

In der form Arab. 1 kam unser märchen nach Byzanz. Es ist daraus die geschichte von Ptocholeon geworden (vgl. Krumbacher, geschichte der byzantin. litteratur s. 807): Der reiche Leon lässt sich als sklave verkaufen, seine söhne bringen ihn dem schatzmeister des fürsten in Konstantinopel, mit dem bemerken, dass der sklave kostbare weisheit besitze: die menschen, das geld, die edelsteine und die pferde kenne. Der sklave erkennt dann einen edelstein als schlecht, offenbart dem fürst, dass seine braut niederer abkunft und dass er selbst von einem knecht

erzeugt sei. Hierauf wird er von dem herrscher, der ihm nach der ersten probe zwei brote statt eines gegeben, mit glücksgütern überhäuft.

In anderen versionen erkennt Ptocholeon auch, dass ein pferd mit kuhmilch gefüttert war und merkt, dass der könig ein knecht, wie in Arab. 1. eben daran, dass er als lohn seine rationen an fleisch und brot vermehrte. (Wesselofsky, Arch. f. slav. phil. 3, 576).

Aus einer anderen, gleichfalls byzantinischen, der unseren ähnlichen fassung schöpfte Gautier von Arras die anregung zu seinem epischen gedicht Herakles, das auch in deutscher version existiert: es ist der Eraclius des Meisters Otte. Aus ähnlicher quelle kommen ferner das russische lied von Iwan dem kaufmannsohn und die türkische erzählung „Der weise reisende und der bastard sultan." (Krumbacher a. a. o.). — Die byzantinische version ist noch heute in Griechenland bekannt (Liebrecht, Zur volkskunde, s. 203), sie kam, auf litterarischem wege, nach Italien und wurde zur 3. der Cento-novelle antiche. (Darüber Dunlop Liebrecht, gesch. der prosadichtung, s. 212, m. anm. 281) Man erzählt sie auch von Virgil in der vita Virgilii des Donatus Doch fehlt sie in den hss. des Donatus, die vor dem 15 jh. geschrieben wurden. (Prato a. a. o. IV, 363).

Der hauptunterschied der byzantinischen fassung und der von ihr direct abhängenden von der orientalischen ist also, dass in ihnen ein mann alle gaben besitzt, während die gaben sich dort auf verschiedene verteilten.

Diese umgestaltung wurde, wie mir scheint, durch die wegen ihrer ähnlichkeiten mit der unsrigen von mir bereits erwähnte geschichte der šukasaptati veranlasst, die sich gleichfalls weit verbreitet hat und in Byzanz bekannt war; dadurch auch besonders interessant wird, dass das buch Tobias eine deutliche anspielung auf sie enthält. Der held darin ist zu einem klugen ratgeber geworden — namens Akyrios oder Haikâr — der seinen neffen erzieht, zum dank dafür von ihm verleumdet wird: man verurteilt ihn zum tod, aber ein freund nimmt sich seiner an und hält ihn verborgen — bis die tributpflichtigen könige aufrührerisch werden, man seiner bedarf und er die betreffenden aufgaben löst[32]).

Als volksmärchen findet sich unsre geschichte schliesslich noch im magyarischen (Axel Olrik, Zs. d. ver. f. vk. II, 120): Der Tatarenkönig lässt dreizehn jünglinge belauschen, um zu

erfahren, wer von ihnen der schlaukopf sei: in der ersten nacht sagt dieser, es sei männerblut im wein, in der zweiten, es sei weibermilch im brot gewesen, in der dritten, der könig sei ein uneheliches kind (Stier, Ungar. sagen und märchen Nro. 2). Und im dänischen: Drei studenten, von denen der erste esskundig, der zweite trinkkundig und der dritte menschenkundig ist, kehren bei einem edelmann ein; der erste will nicht vom braten essen, der zweite lässt den wein stehen, der dritte will nicht auf das wohl des wirtes trinken. Später lauscht der edelmann an der kammertür, er hört, wie der erste student den andern erzählt, dass der braten hundefleisch sei; der zweite, dass der wein nach leichen schmecke, der dritte, dass der edelmann von unehelicher geburt sei. Wirklich stellt sich heraus, dass die köchin in verlegenheit einen hund geschlachtet, dass im wein ein kind ertrunken war und dass die mutter des edelmannes einen ehebruch begangen. (Kristensen, Jyske Folkeminder VII, Nro. 20. Axel Olrik, a. a. o. II, 119).

Von den scharfsinnsproben im Hamletmärchen entspricht demgemäss die erste:

brot schmecke nach blut, (weil es auf einem schlachtfeld(!) gewachsen) ziemlich genau der ersten in Jüd. 1, der zweiten in Sibir. 1, der dritten in Sibir. 2, der 3 in Arab. 4.

die zweite: der speck schmecke nach leichen, (weil die schweine die leiche eines räubers gefressen) hat nirgend eine parallele, muss darum von Saxo oder seinem gewährsmann hinzu erfunden sein und zwar ist diese Erfindung recht plump.

die dritte: das getränk schmecke nach rostigem eisen (der brunnen war nämlich voll von alten eisernen schwertern) ist eine ziemlich unglückliche umgestaltung von: der zweiten in Arab. 3, der ersten in Arab. 4, der dritten in Jüd. 1 u. 3, der zweiten in Jüd. 2, der dritten in Sibir. 1, der ersten im Magyarischen, der zweiten im modern dänischen.

die vierte: „der könig hat knechtsaugen“ entspricht der letzten in Arab. 1 u. 2, der dritten in Arab. 3, der vierten in Arab. 4, der ersten in Jüd. 1, der vierten in Jüd. 3; der 3. in der byzantinischen, der magyarischen, der modern dänischen fassung.

die fünfte: die königin hat drei mägdegewohnheiten ist specificiert aus der dritten in Arab. 1, der byzantinischen, der Jüd. 2. fassung.

die vierte und fünfte probe erscheinen hintereinander in der arab. und byzantin. fassung; mit der byzantinischen und magyarischen fassung hat das Amlethmärchen gemein, dass in ihm nur einer der weise; mit verschiedenen arabischen, der magyarischen und der modern dänischen, dass der oder die klugen belauscht werden.

Somit verschlingen sich in dem märchen bei Saxo die motive vielfach. Die scharfsinnsproben entsprechen im allgemeinen den sibirischen und osteuropäischen formen genauer als den arabischen und byzantinischen. Jedenfalls macht die vielfache verschlingung wahrscheinlich, dass das märchen sich mündlich verbreitete und erst von Saxo aufgezeichnet wurde, bestätigt also unsere annahme von der art der mächenwanderung nach dem Norden durchaus. — Im einzelnen hat Saxo die scharfsinnsproben specificiert, nationalisiert, willkürlich behandelt, durch eine neue vermehrt — wie das von Axel Olrik bereits ausführlich dargelegt wurde (vgl. oben s. 68).

Anmerkungen.

[1]) zu s. 9. R. Köhler, zu Gonzenbach II, 224. — vgl. auch Arfert, Motiv von der unterschobnen braut in der internationalen erzählungslitteratur, Rostock Diss. 1897. s. 13. — Benfey, Pantschatantra I, 380. — Clouston I, 463 a. — Bolte, Zs. d. ver. f volksk. VI, 72.

[2]) zu s. 10. Litteratur zur braut des hundes. Axel Olrik, Zs. des ver. f. volksk. II, 252 f. — id. K(ilderne til) S(akses) O(ldhistorie) II, 234 f. — Grimm, KHM 88 (III, 152) 127 — Campbell, gäl. märchen, Nro 3 (R. Köhler, Kl. Schr. 175). — Gonzenbach, sicil. märchen, Nro. 15. — Poestion, Isländ. märchen, Nro 3, s. 21. — Waldau, Böhm. märchenbuch, s. 160. — J. G. von Hahn, Griech. und albanes. märchen I, 45. — Leskien u. Brugmann, Litauische märchen, s. 138. — Cosquin, Contes populaires de Lorraine II, 215. — Müllenhoff, Sagen etc. aus Schleswig Holstein, s. 385. — Jülg, Mongol. märchen, s 89. — Ralston in Schiefner-Ralston, Tibetan Tales, s. XXXVII f. — Gustav Meyer, Essays u. studien, s. 195 f. bes s. 201.

[3]) zu. s. 10. vgl. Othinus Oðinn und: Hotherus Hǫðr, Ollerus Ullr, Starkatherus Starkaðr, Swibdagerus Swipdagr, Uggerus Yggr.

[4]) Zu s. 12. Das türkische und persische Tuti Namch gründen sich auf fassungen der indischen märchen, die uns verloren gingen. Vgl. meine indischen märchen, s. 136, s. 151.

[5]) zu s. 13 Hoffory, GGA 1888, s. 168 f. ǫnd atem, óðr seele, ló lebenswärme, lète geberde, góðor liter blühende farben.

[6]) zu s. 20. In Campbells erstem märchen ist ein riese nur mit einem schwert und nur an einer stelle des körpers verwundbar — Tawney, Somadeva, Kathāsaritsāgara, I, s. 67. (und Buch XVI, 112) ein riese nur an der inneren handfläche zu verwunden. Er wird getötet, als er damit abwinkt. vgl. auch Bugge, s. 87 a. 1.

[7]) zu s. 21. vgl. Grimm KHM 11 Gonzenbach Nro. 48 u. Bolte, Zs d. ver. f. Volksk. VI, 77.

[8]) zu s. 24. vgl. Šukasaptati, textus simplicior, übers. von Richard Schmidt, Nro 52. — Jülg, mongolische märchen, s 220. — Benfey, Pantschatantras I, s. 214. a. 1.

[9]) zu s. 25. Ein mittelalterliches erzählungsmotiv, das sich an die Baldrsage ebenso ansetzte wie an das Toledóth Jeschu nimmt auch Detter a. a. O. s. 514 a. 1 an. — W. Schwartz, Indogermanischer volksglaube, s. 267 f. führt aus, es handle sich im Toledóth Jeschú nicht um

vergessen einer staude, sondern um eine wortspielerei in echt rabbinischem geiste. — Derselbe weist s. 95—104 pflanzen als todbringende waffen mehrfach in mythen nach und knüpft daran wenig befriedigende mythologische deutungen.

[10]) zu s. 26. vgl. R. Köhler, Kl. Schr. 3. 70. u. Thile, Danmarks gamle folkesagn II, 305) (Ich verdanke die notiz Ernst Kuhn).

[11]) zu s. 27. Ich schliesse das aus dem auftreten der unholde und dem ritt Hermóðrs zur hölle: beides ist für das isländische charakteristisch. Axel Olrik, KSO II, 133 f.

[12]) zu s. 33. 38. zur goldnen gans Köhler, Kl. Schr. I, 348. — Zu Lokis scherz, zum festgehalten werden am kalb: Mülleuhoff, s. 393. Asbjørnsen, NFE 222 f. (Mesterme). — Hyltén Cavallius 274. — Peestien, s. 78. 222: da muss der bursche den schweif des stieres um die rechte hand wickeln und mit der linken hand den hodensack erfassen.

[13]) zu s. 33. Grimm, myth. [4] I, 266. — Bugge Arkiv för nordisk filologi V, 13 f. — Somadeva XVIII, 123, wozu Tawney (II, 596) an Rohde, griech. Roman, s. 267. (Aelian, Varia historia III, 19) erinnert. Ein alter mann verjüngt sich durch den genuss der frucht eines goldnen baumes, bis er wieder kind wird.

[14]) zu s. 34. Grimm KHM 63. (III, 113) 65. 88 etc. Gonzenbach Nro. 42, wozu R. Köhler II, s. 240. — Wenzig, s. 36 f. 112 f. R. Köhler, Kl. Schr. I, 420.

[15]) zu s 35. A. Kuhn, herabkunft des feuers[2] sah diese ähnlichkeit zwischen nordischem und indischen zuerst (s. 129 a. 2). — vgl. ferner Clouston I, 413, Benfey, Pantsch. I, 410. — R. Köhler, Kl. Schriften I, 188. 388. 556.

[16]) zu s. 36. Wenzig, s. 1. — Leskien Brugmann s 379. 537. 540. — Grundtvig, Danske Folkeæventyr, s 175. — id. GDM. 2, 170. Asbjørnsen NFE s. 53. — Ein wenig ähnlichkeit mit unserm märchen besitzt der eingang des Kuša Jātaka (E. Kuhn wies mich darauf hin) in welchem Kuša, der hässlichste seiner brüder, durch hilfe eines gottes die feinde seines vaters im kampf — unerkannt — besiegt, nachdem dieser ihm die teilnahme am kampf verboten hatte. Man vgl. Schiefner-Ralston, s. 21. — R. Köhler, Kl. Schr. I, 520 f. —

[17]) zu s. 40. Mannhardt, WFK s. 16; German. mythen s. 57 f. R. Köhler, Kl. Schr. I, 273. 296. 586. — Grimm KHM Nro. 82.

[18]) zu s. 41. Zur ersten gruppe Clouston I, 133 — R. Köhler, Kl. Schr. I 328. — Gonzenb. Nro 41. — Campbell Nro .45, R. Köhler, Kl. Schr. I, 262. — zur zweiten Grimm KHM 90. Myth. [4] I, 448.

[19]) zu s. 43. Schnell wie der gedanke. — R. Köhler, Kl. Schr. I, 457. — Euphorion I, 47. — Schon im Rigveda heissen die rosse mehrfach gedankenschnell (manojavāh). Böhtlingk und Roth, Petersb. wörth. V, 520. 531.

[20]) zu s. 49. Kuhn, herabkunft des feuers [2] s. 84. — Clouston I, 168 f. — Reinh. Köhler, Kl Schr. I, s 28. — Brugmann Leskien, s. 497. — Schleicher, s 34. — Hyltén-Cavallius, s. 232. — Grundtvig, GDM I, 105 f. — Asbjørnsen NFE, s. 125. — E. Kuhn machte mich aufmerksam darauf, dass der nordischen form der Alvíssmál die rumänische, (Mite Kremnitz, Rumänische Märchen s. 196/203.) am nächsten kommt, in dem dort räthsel aufgegeben werden. Vgl. ebendort s. 153 f. (bes. 165): Einem jungen hat ein drache hilfe versprochen, wenn er kommen dürfe, sobald ihm das leben am liebsten sei nnd ihm dann das teuerste holen. Nachher, als der junge des kaisers tochter geheiratet, verlangt er diese zu essen. Da springt das brot auf den tisch nnd erzählt seine ganze geschichte — vom saatkorn an, bis der drache platzt.

[21]) zu s. 53. Flateyjarbók I, 564. vgl. Axel Olrik KSO I, s. 40. — Znsammenstellung der versionen mit nnserm anfang bei Cosquin I, 138. 141. — R Köhler, Kl. Schr. I, 333a 1. — vgl. ferner Grundtvig DF s. 175. — Waldau, s. 50.

[22]) zu s. 54. Knhn, nordd. sagen, Nro. 2. — Russwurm, Sagen aus Hapsal, erste Sammlung, (1856), s. 21. — Arnason II, 179 f. (184). — Saxo 297, 19.

[23]) zu s 56. Arfert, s. 33. — Leskien Brugmann, s. 532. — R. Köhler, Kl. Schr. I, 185. 422 — Grimm KHM 97. III, 176. Gonzenbach, Nro. 5. 13. 26.

[24]) zu s. 56. Golther, s. 354. — Grimm Myth.[4] II, 752, a. 4. — Schwartz, ursprung der mythen, 136. — Sonne, mond u. sterne 240. — Kuhn, herabkunft, [2] s. 182. — R. Köhler, Kl. Schr. I, s. 565.

[25]) zu s. 57. R. Köhler, Kl Schr. I, 134. 192 — Poestion, s. 62—269. (das schiff beliebig zu vergrössern nnd zu verkleinern). — Schreck, Finn. märchen, s 28. — Grundtvig, GDM 2, 28. — Asbjørnsen NFE, s 100. — Clouston I, 107. 218.

[26]) zn s. 59. Grundtvig GDM I, 110. — Kristonsen, Jyske Folkeminder V, 206. — Asbjørnsen NFE s. 249. — Arnason II, 9, 30 f.

[27]) zu s. 65. Es ist das märchen Gonzenbach Nro. 87, Von Sct. Onirià oder Nerià (II, p. 165—170) und entspricht Leskien Brugmann, p. 490—494 Vom herzen des einsiedlers. — Ich verdanke den hinweis Ernst Kuhn.

[28]) zu s. 65. Über dies märchen spricht am besten Cosquin, Bd. II, s. 44.

[29]) zu s. 65. Der räuber heisst bald Mathes, Mady, Maday, bald Barrabas. Ich verdanke anch diesen hinweis Ernst Kuhn. — Fast alle diese märchen führt an R. Köhler, Kl. Schr. I, 403/4, dem die namens gleichheit natürlich nicht entging.

[30]) zu s. 65. In seinen essays sehr oft, bes. s. 197. 185. 248. vgl. denselben in E. Schreck, Finnische märchen, s. XVII f.

[31]) zu s. 74. Auch in der tamulischen Alakeswarakathā (Mackenzie

collection I, 220) findet sich die kameelepisode, wurde aber wahrscheinlich vom arabischen nach dem tamulischen importiert. Israel Levi, a. a. o. 212.

[32]) zu s. 77. Litteratur zur Haikargeschichte: Jagič Byzantin. zs. I, 111. — E. Kuhn ebenda I, 127 (zum weisen Akyrios). — Gaster Literatura populara Română, Bucarest 1883, s. 104. — Meissner, Z d M G 48, 171. — Lidzbarski ebda. 48, 666. — Cosquin, Revue biblique VIII, s. 50—83 (1899). Le livre de Tobie et l'histoire du sage Ahikar. Das ist die beste abhandlung mit sehr guten litteraturangaben. — The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith. Lewis. London 1893.

Zum schluss möcht ich auch hier herrn prof. E. Kuhn meinen herzlichsten dank sagen für die gütige und nachsichtige hilfe, die er mir bei meiner arbeit so oft zuteil werden liess.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu meinem grossen verdruss entging mir die reichhaltigste biblio graphie zu dem märchen von den scharfsinnsproben (mein excurs, s. 71 bis 79), die von J. Bolte in: Die Reise der Söhne Giaffers aus dem Italienischen des Christeforo Armeno, übersetzt durch Johann Wetzel 1583 herausgegeben von Hermann Fischer und Johannes Bolte (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart CCVIII). Tübingen 1896. S. 198—202. Danach muss ich meinen excurs mehrfach berichtigen.

1. zu s. 71, z. 7 v. u. flg. Bolte fand eine dritte indische fassung unsres märchens, in Mirzapur (veröffentlicht in North indian notes and queries 3, 85: no. 175: The wit of the four brothers. 1893). Darin wird abweichend von Ind. 1. und 2. die kameelepisode — nur erscheint statt des kameels ein einäugiger esel — mit den scharfsinnsproben verknüpft. Die proben sind: reis gestohlen, butter von überresten, fleisch vom hunde, fürst bastard. Mir blieb diese version leider unzugänglich, so kann ich nicht entscheiden, ob sie meine annahme s. 73, z. 1—4 hinfällig macht, oder ob sie etwa, wie mir scheint, durch eine arabische oder persische form beeinflusst wurde.

2. zu s. 76, z. 31f. Unser märchen kam nicht in der form Arab. 1 nach Byzanz, sondern in einer anderen arab. form, die sich 1001 nacht ed. Breslau 14, 31*) findet. Darin lässt sich ein könig von seinem sohn als sklave verkaufen und legt dann ungefähr dieselben scharfsinnsproben wie im Byzantinischen ab. Die geschichte vom weisen Haikar und das märchen von den scharfsinnsproben vermischten sich also schon im Arabischen, nicht erst in Byzanz. — Auf eine andere vermischung dieser geschichte und unsres märchens macht übrigens Perles in der Jüdischen Monatsschrift 1873, s. 61f. aufmerksam.

3. zu s. 75, z. 4f. Es gibt noch eine dritte sibirische version unsres märchens; bei Radloff IV, 123f. (Der gestohlene ziegel). Auch darin stiehlt einer von drei brüdern ein kostbares besitzstück aus dem erbe des vaters; es folgen die kameelepisode, die scharfsinnsproben (weinbeeren wuchsen auf einem trauerert, schaf von hündin gesäugt, fürst sohn eines brothändlers); aber die list, mit deren hilfe der sultan den schuldigen erkennt, ist anders wie in Sibir. 1. u 2. Sie erinnert leise an die geschichte von den erbstreitigkeiten zwischen den brüdern, denen ihr vater kästchen mit verschiedenem inhalt überliess (darüber zuletzt E. Kuhn in Barlaam und Joasaph [= Abhandl. d. philos.-philol. klasse der k. bayr. Akad. XX], s. 74f.). In diese geschichte — besser parabel — sind persische und arabische versionen unsres märchens hier und da eingefügt (vgl. bes. Basset, Revue des traditions populaires XI, 365f.).

*) nicht 59, wie bei Bolte s. 201 steht.

4. zu s. 72, z. 37f. In der form Arab. 2 — nur der schluss ist abweichend — wird unser märchen noch heut in Tunis erzählt (Stumme, Tunisische märchen 2, 123, no. 13 „Die drei Muhammed").

Zu Bolte s. 198/99 ist zu bemerken, dass die versionen bei Tabari, Mas'ondi, Stumme und wohl auch die bei Themarât el aouraq nicht nur die kameelepisode, sondern auch die scharfsinnsproben enthalten. Zu Boltes litteraturangaben s. 198 anm. wäre noch E. Kuhn, Litbl. f. orient. Phil. 3 (1885), s. 114*f. nachzutragen.

Zu meiner anm. 31 (zu s. 74) vgl. noch Huth, Mittheilgg. des akad. Orientalistenvereins Berlin, II (1887), s. 6f.; — zu meiner anm. 32 verweist mich E. Kuhn noch auf Schiefner, Ausführl. Bericht über Uslar's Hürkanische Studien (in Mémoires de l'acad. de Pétersbourg, VII. série, t. XVII, no. 8), s. 99/101 und auf eine moderne armenische version in Sbornik materialov dlja opisanija Kavkaza XIX, Otděl II, 206—19 (Isterija mudrago Chikara).

Ich benutze die gelegenheit zu zwei weiteren nachträgen.

1. zu s. 31/2 verweist mich E. Kuhn noch auf ähnliche berichte (fesselung eines riesen, hunde lecken seine ketten dünn, durch den schlag der schmiede erhalten die ketten neue krsft) in J. von Hammer Rosenöl (1813) I, 288f., Spiegel, Eranische Altertumskunde III, 216 und vor allem auf eine abhandlung in der Russischen Revue 23, 193—208: Prometheische Sagen im Kaukasus. Darin werden diese und ähnliche sagen im zusammenhang besprochen, mit hinweisen auf Loki, Typhon und die deutsche überlieferung.

2. zu s. 43 (Ringen Þórs mit dem tod, heben der Miðgarðschlange) vgl. Wesselofsky, Russ. Revue 6, 559f. W. erzählt dort nach russischen heldenliedern von helden, die noch nie besiegt wurden, mit dem tod ringen und ihm kläglich unterliegen; die sich rühmen, die erde zum himmel zu heben und den himmel zur erde hinabziehen zu können und dann mit dem linken fuss nicht einmal ein säckchen, das sie unterwegs finden, von der stelle zu rühren vermögen. Sie sinken bei ihren bemühungen tief in den boden: es war aber, heisst es, in diesem säckchen die ganze last der erde. —

In folge der eile, in welcher der druck dieser abhandlung herzustellen war, sind verschiedene ärgerliche druckfehler stehen geblieben, von denen ich wenigstens folgende berichtigen möchte: s. 13, z. 16 lies prohibuit (st. prohibuit) — s. 15, z. 10 l. baumes (st. baumss) — s. 17, z. 7 v. u. l. Mogk (st. Magk) — s. 19, z. 7, 8 müssen die gedankenstriche fehlen — s. 28, z. 8 lies: dem blinden zufall lenkt die tückische macht etc., dass er ... vernichte — s. 29, z. 11 v. u. hinter Simrock, s. 98 u. s. 29, z. 4 v. u. hinter I, 88 fehlen gänsefüsschen — s. 67, z. 8 v. u. l. ursprüngliche (st. ursprügliche) — s. 70, z. 10 hinter dichtung fehlen die gänsefüsschen — s. 71, z. 3 l. Saxo (st. Saxe), Grammaticus (st. Grammatiens) — s. 79, z. 13 l. märchenwanderung (st. mächenwanderung).

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE FEB 8 1915

DUE JAN 13 33

DUE MAR 1 [illegible]

" DEC [illegible] 33

3132 70

MAR 1 H

Canceled

Scan 4285.14
Das Marchen in den Gottersagen de
Widener Library 003282883
3 2044 084 736 586

Digitized by Google